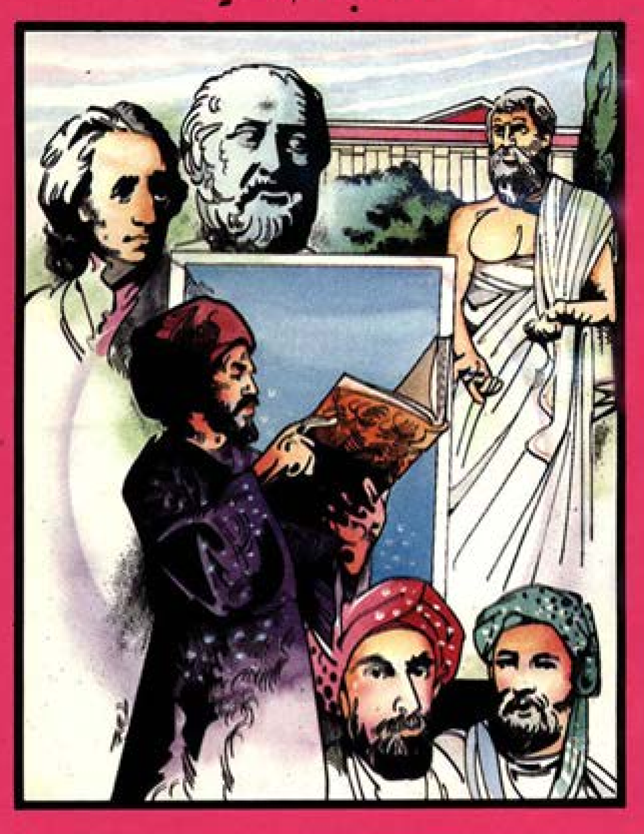
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الشيخ كامل محمد محمد عويضة
كلية الآداب - جامعة المنصورة

ابن مسكويه

مذاهب أخلاقية



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



مذاهب أخلاقية

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت. لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ ـ تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠



تصدير
التاريخ والأبطال
هل يخلق الفرد المجتمع؟

من المسائل التي تسترعي النظر في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع تحديد الدور الذي يلقيه الفرد في المجتمع وتقدير أثره في التاريخ، وهي مسألة يدور حولها نقاش مستمر، وتعرض لجلائها حلول مختلفة، وتفسيرات عدة تكاد تنحصر في نظريات ثلاث وهي:

١ ـ أن الفرد هو أقوى العوامل المؤثرة في التاريخ، وهو بطبيعة الحال موحد حركاته وخالق نهضاته.

٢ ـ إن الفرد نفسه نتيجة من نتائج التطور التاريخي وثمرة من ثمرات البيئة والوسط.

٣ ـ إن الفرد عامل هام في المجتمع والتاريخ من ناحية، ونتيجة للوسط من ناحية أخرى، ولكل وجه من هذه الأوجه أشياعه المنافحون عنه مفسّروه المتوسعون في تطبيقه وإشباع البحث فيه، فالنظرية الفردية ترى أن البطل هو أهم عامل في التاريخ، وأنه أكثر العوامل المؤثرة في التاريخ استقلالاً وأشدها استعلاءً على مقتضيات الأحوال وأحكام الظروف، وأنه محلة الابتداء ومركز الانتهاء سواء كانت عظمته من النوع الذي يضيء كالكوكب الدري ويقبل كالنسمة المتأرجة مثل العلماء والفلاسفة ورجال

الفنون، أو كانت من النوع الرهيب الذي يهب كالعاصفة المروعة أو الزوبعة القاصفة مثل أتيلا وجنكيزخان وتيمورلنك.

وكل ما تزهو به الدنيا من الأمجاد وباسق الآثار وجلائل الأعمال إنما تمت على يد الفرد وفي ظل رعايته، وهو الذي يبتدع سير التاريخ ويحتفر مجراه، وهو المتحكم في الماضي يضع له المقاييس ويمنحه القيم وفي يده مقاليد المستقبل وتعيين اتجاهاته.

وقد لقي هذا الرأي رواجاً وقبولاً عند زمرة المؤرخين الذين يقتصرون من التاريخ على مشاهده الرائعة وحوادثه الدامية ومواقفه الحاسمة، وتروقهم التفاصيل الدبلوماسية الدقيقة والدسائس السياسية في جميع العصور ومختلف المواطن، وقد أصاب هذا الرأي نصيراً قوياً ومدافعاً لا يشق له غبار هو توماس كارلايل كبير كتاب البريطان في النصف الأول من القرن التاسع عشر، فقد تناول هذا الموضوع ببلاغة جذابة ساحرة واقتدار فائق عجيب في كتابه الذائع الصيت عن الأبطال وعبادة البطولة ودعم بحثه بشواهد تاريخية جمة مستمدة من حياة المشاهير والعظماء، وألقى عليه أضواء متوهجة مقتبسة من فلسفة فحت وحكمة جيتي وصوفية نوفاليس، وموجز رأيه أن التاريخ في جوهره هو سير عظماء الرجال، ولا سبيل إلى نكران تأثير بعض الشخصيات الكبيرة في سير التاريخ مثل قيصر ونابليون وبسمارك ولوثر، وكل حركات التجديد والنهضات المعروفة بدأها أفراد ممتازون، ولا مساغ للشك في بعد تأثير العظماء وجليل خطرهم، ولكن المشكل هو تحديد المدى الذي يبدو فيه تأثير عملهم وتعليل أسبابه وبواعثه، والأبطال أنفسهم ثمرة عصورهم وقد سيطر الوسط الاجتماعي على نمو أفكارهم وتطور عقولهم، وهم أبناء عصورهم وتلاميذها قبل أن يصيروا

أساتذتها المجربين وقادتها المحنكين، ونفس المثل العليا التي عملوا على تحقيقها والمبادىء التي انتصروا لها ترجع أصولها إلى الأجيال التي سبقتهم، ولقد أثر نابليون وبسمارك في حياة عصرهما أبلغ تأثير، ولكن نابليون أقام امبراطوريته على أنقاض الثورة الفرنسية وبقايا العهد القديم وجمع من الفوضى الغامرة أشتات النظام المبدد، واستغل ولع الفرنسيين بالمجد والعظمة. وبسمارك عرف كيف يحقق ما كان يطمح إليه الشعب الألماني وأتم العمل الذي بدأته أسرة الهوهنزلرن، وفي العصر الحاضر ساعد على ظهور هتلر ما لحق الألمان من الغبن في معاهدة فرساي وشعورهم بإهدار الكرامة وجرح العزة القومية، كما مهد السبيل لموسوليني الخوف الذي خالج بعض الطبقات الاجتماعية في إيطاليا من انتشار الاشتراكية المتطرفة وسريان عدواها.

والمخترعون يظهرون أثر العبقرية الفردية وسمو شأنها في الابتكارات، لأن فكرة الاختراع تتنزل عليهم كالوحي المفاجىء، ولكن مما هو جدير بالملاحظة أن الكثير من الاختراعات الصناعية كانت نتيجة تحسسات متوالية وتكميلات متعاقبة للعمل الاجتماعي أثر كبير في خلق الجو المناسب لها وتهيئة الفرصة المواتية لظهورها، وإنما يصير الفرد دوة في التاريخ إذا تعاون في العمل مع أفراد لهم نفس اتجاهاته المنشودة وغاياته المرومة، ولا مفر له من أن يضحي بمثله الأعلى الفردي من أجل المثل الأعلى الإجتماعي.

وتاريخ العلوم يرينا أثر الفرد في ابتكار النظريات وطرافة الملاحظات وتأسيس المذاهب لأنه مهما يشتغل عدد كبير من الناس بالعلوم فإن كشف القوانين واستجلاء الغوامض سيظل مرتهناً بظهور الأفذاذ، وكل تقدم في العلوم والآداب والسياسة والفن والدين كان

للشخصيات التاريخية البارزة أثر ظاهر في إحداثه، فليس المجتمع مثلاً هو الذي يبتكر اللغة ويزيد في ثروتها، وإنما المجهود الفردي له أثر كبير في خلقها وتوسيع دائرتها وتجديد حياتها، وكل ابتكار فيها بدأه شخص معين ثم احتذاه غيره من الناس والنوابغ، في ذلك أشبه بالرواد يسيرون في طليعة الإنسانية ويمهدون لها الطريق ويزيلون ما فيه من العقبات والموانع وينصبون الأعلام والأضواء ويمر بعدهم جمع الإنسانية.

ولكن الرجل العظيم مثل الدوحة الفارعة تستمد حياتها من الرطوبة السارية في التربة ومن الضوء والهواء اللذين تتلقاهما من الجو، وقد كان كارلايل فردي النزعة غالياً في فرديته فلم يوجه التفاته إلى الوحدة العضوية وتضامن النوع الإنساني والقوى الاجتماعية الخالقة، واكتفى بالوقوف على أعمال القادة البارزين، ولم يلقِ باله إلى تيار الحياة العامة الدافق الذي كان يحمل القادة والأتباع، وقد كانت الظلال المتكاثفة الضخمة التي يلقيها الأبطال تحجب عن ناظره أثر الفكر القومي الذي كان هؤلاء الأبطال ألسنته الناطقة ومفسري غرائبه، وقد خصص الكاتب الكبير إمرسن لنفس الموضوع الذي تناوله كارلايل كتاباً أسماه «الرجال الممثلون» وهو نقد صامت لنظرية كارلايل وتفنيد قوي لمدلولتها، وعندي أن رأي إمرسن في إعتباره العظماء ممثلين لعصورهم أقرب إلى الحق من رأي كارلايل.

والنظرية الثانية أكثر أنصارها من علماء الاجتماع وفي مقدمتهم الفيلسوف المعروف هربرت سبنسر، وهم على ما بينهم من اختلاف متفقون جميعاً في مسألة أن الإنسان من خلق الوسط وأنه ثمرة من ثمراته، وهجل يسمي الوسط الاجتماعي روح العصر، ويرى هذا

المذهب أن الفرد خادم لقوة أسمى منه مسيطرة على تصرفاته وجميع أعماله، والفرد في هذا المذهب لا يعمل لنفسه وإنما هو جزء في الكل العظيم الذي يتطور في كل الأزمنة، والفرد خاضع لنظامة المحتوم وهو يظن أنه يعقل ما يريد ويتجه حيث شاء ولكنه مخدوع في ذلك، والواقع أن هناك قوى اجتماعية من وراء قدرته لا قبل له بها تملي عليه سلوكه وترسم له سيره، ونفس الضمير الفردي لا يلعب في التاريخ دوراً هاماً، وإذا اعترضت الميول الفردية سير الحوادث تبددت وزالت ولا يبقى أثر إلا للحوادث الإجتماعية، والفرد في رأي أنصار هذه النظرية لا يفكر ولا يخلق وإنما الوسط الاجتماعي هو الذي يفكر ويخلق، والتاريخ حركة اجتماعية ولا يبدو معناه إلا في التطورات التي تطرأ على المجتمع، والأشخاص في خلال ذلك ظل زائل ومظهر بائد، وكل الأعمال العظيمة التي استطاع أبطال التاريخ أن يقوموا بها لم تتيسر لهم إلا عندما اتجهت إرادتهم إلى تحقيق الرغبات التي كانت تختلج بها عصورهم وتتطلبها حياتهم الاجتماعية، والتفسير المادي للتاريخ يرى في تغير الأحوال المادية العوامل الفعالة في سير التاريخ والسيطرة على كل التغيرات الاجتماعية والسياسية والأدبية والعلمية والفنية.

وأنصار هذا الرأي يرون الجبر في التاريخ وأنه سلسلة تتلاحق فيها النتائج بالمقدمات، وأن قوانينه صلبة لا تلين وأثر المصادفة فيه ضعيف، والحوادث المتكررة كثيرة بحيث تبيح استخلاص القوانين المسيطرة على سير التاريخ، ولكن لهذه الفكرة خصومها من كبار فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع وأغلبهم يفرقون بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية، لأن الحوادث التاريخية في رأيهم شديدة التعقيد بحيث لا يمكن حصرها في قوانين معلومة، فضلاً عن ذلك فإن عناية المؤرخ على

الدوام متجهة إلى الفرد أو إلى الحوادث في صورتها المنقطعة النظير.

وقد شايع هذا المذهب من بعض الوجوه تولستوي، فإن روايته العظيمة عن الحرب والسلام ترينا في صورة واضحة أخاذة كيف أن الفرد مهما ترتفع مكانته ويعظم نفوذه فإنه ريشة في مهب الحوادث، ولا حيلة له تجاه الظروف وأحكام الأحوال.

وهذا المذهب يسرف في تقليل أهمية الفرد ومحو أثره، وقد كانت حياة المفكرين القائلين به مثلاً حياً في نقده، فكارل ماركس مثلاً وهو من موطدي أركان هذا المذهب يبين قوة الخلق في الأفراد، وتأثيره في إيقاظ الطبقات الفقيرة لا امتراء فيه.

والرأي الثالث هو محاولة إدماج النظريتين، النظرة الذاتية التي تنتصر للبطل، والنظرية الموضوعية التي تؤيد الوسط، فالبطل نتيجة للتطور التاريخي وهو كذلك عامل من عوامل الخلق في التاريخ، وهذا الرأي موفق بين الرأيين المتناقضين في الظاهر لأن الواقع أن كليهما غير كاف بنفسه، والحقيقة أن التاريخ مزيج غريب من الجبرية الحاسمة والمصادفة العجيبة، ومن شأن المصادفة أن تلطف من حدة الجبرية وتثني من عنانها، والعلاقة بين الثقافة والعقل الفردي تبدو أول وهلة علاقة متناقضة المظهر، لأن الثقافة من ناحية تنبعث من العقل الفردي، ومن ناحية أخرى تصوغ العقل الفردي على أنماطها وترغمه على العمل في دائرتها، ولو حللنا كل ثقافة أمكننا أن نرد كل عنصر من عناصرها إلى عقل فردي خالق، ولكن العقل الخالق من ناحية أخرى لا يستطيع أن يبتكر ثقافة وإنما هو يتلقاها ويضيف إليها، ولا يمكن إنكار قيمة العظماء

إذ بدون أفكارهم الثاقبة وأخيلتهم المجنحة يصبح تقدم الدنيا عرضة للشك، ولكن لا بد عند تقدير أهميتهم من النظر إلى الوسط الاجتماعي الذي ظهروا فيه، وقد دافع أرسطو عن العبودية وهو من كبار مفكري العصور القديمة لأنها كانت جزءاً من النظام الاجتماعي في عصره، ولا يمكن أن نتصور ظهور مثل فدياس في الصين أو مثل ليونار دوفنشي في غير عصر إحياء العلوم، وأكثر التأثيرات المعزوة إلى العظماء كانت إلى حد كبير نتيجة قوى كانوا هم آلة في تحقيقها، ولقد شيد قيصر الدولة الرومانية ولكنها كانت في طريق التحقيق قبل ظهوره، والعظيم لا يؤثر في المجتمع إلا إذا كان المجتمع مستعداً لقبول تأثيره، وأهم ميزاته أنه تتركز فيه نزعات عصره وتلتقي مختلف تياراته فهو ممثل لعصره أكثر مما هو خالق له.

وكتبــه
كامل محمد محمد عويضة
جمهورية مصر ـ المنصورة ـ غربة
الشال ـ ش جامع نصر الإسلام

ابن مسكويه (أو علي بن يعقوب)
(٣٣٠ - ٤٢١ هـ)

حياته :

أبو علي بن يعقوب الملقب بمسكويه فيلسوف أخلاقي ومؤرخ ولد في الري ومات في أصفهان عام ٤٢١ هـ - ١٠٣٠ م وعلى وجهة التحديد في ٩ صفر عام ٤٢١ هـ حسب ما يقوله ياقوت في معجم الأدباء.

ويزعم ياقوت في كتابه «معجم الأدباء»[١] أنه كان يهودياً ثم اعتنق الإسلام ولكن هذا يعد أمراً بعيد الاحتمال جداً إذ أن في وصايا مسكويه الخلقية ما يدلنا على تمسكه بأحكام الشريعة الإسلامية، كما أن تعمقه في مجال الشريعة الإسلامية لا يناسب واحداً من اليهود وقد يكون جده هو الذي كان يهودياً ثم أسلم.

عاش مسكويه في ظل الدولة البويهية وقد انتقل إلى بغداد، واتصل بالحسن بن محمد الأزدي الوزير المهلبي وعمل كاتماً لسر وزير معز الدولة ابن بويه. وعند عودته إلى الري أصبح أميناً لخزانة كتب الوزير ابن العميد ولابنه أبي الفتح. كما أنه اتصل بعضد الدولة ابن بوية حيث عمل خازناً لكتبه وكان مأموناً لديه أثيراً عنده، فيما يقول القفطي.

---

(١) معجم الأدباء والشعراء لياقوت الحموي.

وكـان بين مسكـويه وبـين علماء عصره كابن سينـا وأبي حيـان التوحيدي صلات ومراسلات. فابن سينا يقول في بعض كتبـه ـ فيما يـروي القفطي ـ حـين ذكر مسـألة من المسـائل، أن هـذه المسألـة، حاضرت بها أبا علي بن مسكويه فاستعادها كرات وكـان عسر الفهم فتركه ولم يفهمها على الوجه الصحيح.

كما ورد في كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي ما يلي: وأما مسكوية ففقير بين أغنياء وعيي بين أبيناء، لأنه شاذ، وأنا أعطيته هذه الأيام صفـو الشرح لا يساغـوجي ـ وقاطيغوريـاس من تصنيف صديقنا بالري. قال: من هو؟ قلت: أبو القاسم الكـانت غلام أبي الحسن العامري وصححه معي. وهو الآن لائـذ بابن الخـمار، وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ ولكنه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من مقال.

مؤلفاته:

وقد ترك لنا مسكويه كتباً كثيرة، يذكر القفطي بعضها في ترجمته له، وتدلنا كيف جمع مسكويه بين مجالات الفلسفة والتاريخ والكيمياء والطب واللغة.

من هذه الكتب:

١ ـ كتاب أنس الفريد، ويقول عنه القفطي أنـه أحسن كتاب صنف في الحكايات القصار والفوائد اللطاف.

٢ ـ كتاب تجارب الأمم في التاريخ. وقد أرخ فيه للحوادث التي وقعت حتى جزء من سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة، وهي السنة التي مات

فيها صاحبه عضد الدولة ابن بويه، مع أنه عاش حتى عام ٤٢١ هـ كما ذكرنا.

ويقول القفطي عن هذا الكتاب: إنه كتاب جميل كبير يشتمل على كل ما ورد في التاريخ مما أوجبته التجربة وتفريط من فرط وحزم من استعمل الحزم.

وقد نشره كيتاني L. Cactani نشرة مصورة من مجموعة جب التذكارية، كما نشر ذي غويه قسماً من هذا الكتاب في Fragmenta Historicium Arabicouin Vol. II.

٣ ـ كتاب الفوز الأكبر.

٤ ـ كتاب الفوز الأصغر وهو تلخيص للكتاب السالف (الفوز الأكبر).

٥ ـ مجموعة من الحكم. نقلها عن حكماء الفرس والهند واليونان والعرب وذلك في (جاويدان خرد) أي العقل الأزلي أو الحكمة الخالدة وهو يوجد على هامش كتاب «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» «للشهرزوري» وقد نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي بالقاهرة.

ويقول مسكويه أنه اختار عنوان هذا الكتاب في «جاويدان خرد» ليقول للقارىء، أن العقول في جميع الأمم تعد واحدة في جوهرها، أي لا تختلف بعضها عن بعض بالنسبة إلى اختلاف البلدان، وهي لا تتغير بالنسبة إلى تغيير الزمان.

٦ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، وهومن كتبه الهامة في مجال الفلسفة الخلقية، ويقول مسكويه في غرضه من تأليف هذا الكتاب: أن غرضنا أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة،

وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعةوعلى ترتيب تعليمي. والطريق في ذلك أن نعرف أولاً ما نفوسنا ما هي وأي شيء هي ولأي شيء أوجدت فينا؟ أعني كمالها وغايتها وقواها وملكاتها التي استعملناها على ما ينبغي، بلغنا بها هذه الرتبة العلية - وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزكيها فتفلح، وما الذي يدنسها فتخيب؟ فإنه عز من قائل يقول: ﴿**ونفس وما سواها، فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها**﴾. (آية ١٠، سورة ٩١).

وقد أثنى نصير الدين الطوسي، شارح ابن سينا المشهور، على كتاب مسكويه هذا، وذلك في مقدمة كتابه الذي ألفه باللغة الفارسية وهو كتاب «أخلاق نصيري» والذي يتضمن عرضاً للفلسفة الخلقية.

وإذا كنا قد قلنا أن في فلسفته الخلقية نزعة واقعية عملية مستفادة من تجاربه الشخصية، فإننا نود ذكر عهده الذي عاهد نفسه وربه عليه، وهو العهد الذي نجده مذكوراً في «معجم الأدباء» لياقوت، وفي كتاب «المقابسات» للتوحيدي. وقد يكون في هذا العهد من جانبه رد على انحطاط الأخلاق في عصره انحطاطاً كبيراً.

يقول مسكويه: هذا ما عاهد عليه الله فلان، وهو يومئذ آمن في سربه معافى في جسمه. عنده قوت يومه لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، فلا يوالي مخلوقاً، ولا يستجلب منفعة من الناس، ولا يستدفع مضرتهم، عاهده على أن يجاهد نفسه ويتفقد أمره ما استطاع، فيعف ويشجع ويحكم. وعلامة عفته أن يقتصد في مآرب بدنه حتى لا يحمله السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته. وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي نفسه الذميمة حتى لا تقهره قبيحة،

ولا غضب في غير موضعه. وعلامة حكمته أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة ليصلح أولاً نفسه ويهذبها ويحصل له من هذه المجاهدة ثمرتها التي هي العدالة. وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة، ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها. وهي خمسة عشر باباً هي:

١ ـ إيثار الخير على الشر في الأفعال والحق على الباطل في الاعتقادات والصدق على الكذب في الأقوال.

٢ ـ ذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائماً. وكثرة الجهاد الدائم لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه.

٣ ـ التمسك بالشريعة ولزوم وظائفها.

٤ ـ حفظ المواعيد حتى أنجزها وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل.

٥ ـ قلة الثقة بالناس بترك الإسترسال.

٦ ـ محبة الجميل لأنه جميل لا لغير ذلك.

٧ ـ الصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستشار فيه العقل.

٨ ـ حفظ الحال التي تحصل بشيء شيء حتى تصير ملكة ولا تفسد بالإسترسال.

٩ ـ الإقدام على كل ما كان صواباً.

١٠ ـ الإشفاق على الزمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره.

١١ ـ ترك الخوف من الموت والفقر بعمل ما ينبغي وترك الدنية.

١٢ ـ ترك الإكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتغل بمقابلتهم والإنفعال لهم.

١٣ ـ حسن احتمال الغنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهة.

١٤ ـ ذكر المرض وقت الصحة والهم وقت السرور والرضى عند الغضب ليقل الطغي والبغي.

١٥ ـ قوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى وصرف جميع البال إليه.

فإذا يسر الله تعالى له إصلاح نفسه بما جاهد عليه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره. وعلامة ذلك أن لا يبخل على أحد بنصيحة ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ولا يستبد دون الأخيار بما يتسع له. فإذا أكمل الله له ذلك ورفع عنه العوائق والموانع. وبلغه ما في نفسه من هذه الفضائل ليصير بها من أوليائه الفائزين وأنصاره الغالبين وعباده الأمنين، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فقد استجاب له بحمد إلى كل ما دعاه به ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى جودة من إعطائه ما لا يحسن أن يرغب فيه، وإعادته مما لا يحسن أن يستعيذ منه. وهو حسبه وعليه توكل ولا قوة إلا به.

هذا هو عهد مسكويه الذي يتمثل فيه الإستفادة من الحياة الواقعية. ونود الآن عرض بعض جوانب فلسفته مع التركيز على الجانب الخلقي منها.

(١) العلاقة بين النفس والجسم (العقل والحس):

أثبت مسكويه وجود النفس وماهيتها وكيف تدرك الأشياء وفرق بين الإدراك بالحواس، الذي يشاركنا فيه الحيوان، وبين الإدراك العقلي الذي يختص بالإنسان دون غيره.

وإذا كان الإدراك الحسي يعد غالباً على الإدراك العقلي، إلا أنه بالإرتباط - فيما يرى مسكويه - يقوي الإدراك العقلي حتى يبدو المحسوس أمامه أقل شأناً وتكون نسبته إلى المعقول كنسبة الشيء غير الحقيقي إلى الشيء الحقيقي.

وتفرقته بين إدراك العقل تعني اختلافاً في مجال كل منهما، فالحواس لا تدرك إلا المحسوسات، أما النفس (العقل) فإنها تدرك المعقولات التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم وتدرك أسباب الإتفاق والاختلاف، ولديها بعض المبادىء العليا التي لم تستفدها من مجال الحس. بل أنها تصحح كثيراً من أخطاء الحواس. إذ أن النفس إذا حكمت بكذب الحس، فإن حكمها هذا يعد حكماً غير مستمد من الحس، لأن الحس لا يضاد نفسه، وهذا يتضح من قوله بأن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس.

(٢) النفس وقواها وارتباط ذلك بدراسته للفضائل:

يقسم مسكوية في كتابه «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق» قوى النفس إلى ثلاثة أقسام، متأثراً في ذلك بأفلاطون في قسمته الثلاثية.

القوة الأولى: هي القوة الناطقة ويسميها «الملكية» وآلتها الدماغ.

القوة الثانية: هي القوة الغضبية ويسميها السبعية، تعبيراً عن القوة والشجاعة، وآلتها القلب.

القوة الثالثة: هي القوة الشهوانية ويسميها البهيمية، وآلتها الكبد.

ويحدد مسكويه فضيلة لكل قوة أو نفس، متأثراً في ذلك أيضاً بأفلاطون، ففضيلة النفس الناطقة الحكمة، وهي تأتي عن العلم. وفضيلة النفس الغضبية، الشجاعة، وهي تنتج عن الحلم، وفضيلة النفس البهيمية، العفة وتأتي عن السخاء.

ويرى مسكويه أنه في حالة اعتدال هذه الفضائل الثلاث (الحكمة والشجاعة والعفة) تحدث فضيلة أي (فضيلة رابعة) هي فضيلة العدل يقول مسكويه. فلذلك أجمع الحكماء على أن أجناس الفضائل أربعة، وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدل.

ويبين مسكويه أن كل فضيلة يقابلها رذيلة على النحو التالي:

الفضيلة	ضدها
الحكمة	الجهل
الشجاعة	الجبن
العفة	الشره
العدل	الظلم

كما أن كل فضيلة تعد عند مسكويه وسطاً بين طرفين غير مرغوب فيها، تماماً كما فعل أرسطو وذلك على النحو التالي:

الحكمة: وسط بين السفه من جهة والبله من جهة أخرى.

الشجاعة: وسط بين الجبن من جهة والتهور من جهة أخرى.
العفة: وسط بين الشره من جهة والخمود من جهة أخرى.
العدالة: وسط بين الظلم من جهة وتحمل الظلم (الإنظلام) - من جهة أخرى.

ويرى مسكويه في معرض دراسته للفضائل، إن الإنسان لا يمكنه تحقيق الفضائل والوصول إلى السعادة، إذا عاش وحده، إذ أنه يحتاج إلى معاونة الآخرين له. بمعنى أن الإنسان اجتماعي بطبعه، أو مدني بطبعه.

(٣) الأخلاق منظوراً إليها نظرة اجتماعية:

ومن هنا ينقد مسكويه مسلك الزهاد الذين يؤثرون الحياة في عزلة بعيداً عن غيرهم من الناس، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدلنا على نزعته الاجتماعية.

فهو يرى أن الزاهد يعد جائراً على غيره، لأنه يعتمد على الناس حتى في حاجاته الضرورية ويطلب منهم أن يعاونوه في الوقت الذي لا يقدم فيه معونة لهم. وهذا يعد جوراً وعدواناً، إذ أن الإنسان كما يأخذ، لا بد أن يعطي.

يقول مسكويه مؤيداً هذا المعنى في كتابه «الفوز الأصغر»: إن الإنسان لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه، كما خلق كثير من الوحوش والبهائم والطيور وحيوانات الماء، لأن كل واحد من تلك خلق مكتفياً بنفسه غير محتاج في بقائه إلى غيره، بل قد أزيحت علة في جميع ما تتم به حياته خلقة وإلهاماً. وإذا كان هذا هو شأن بعض

تلك الحيوانات والطيور، فإن الإنسان خلافاً لها في حاجة أن التعليم والتعاون مع غيره من أفراد البشر. ومن العدل أن نعين الناس كما أعانونا، ومن الظلم أن يعيش الإنسان عالة على غيره.

ويضرب لنا مسكويه بعض الأمثلة في مجال الشرع، حتى يؤيد دعوته إلى الاجتماع لا التفرد بمعنى أن شعائر الدين تدعو إلى تقوية النزعة الاجتماعية فصلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة وعيد الفطر وعيد الأضحى بل من أركان الإسلام أن يجتمع المسلمون في جميع أرجاء الأرض في البلاد المقدسة، كما تعلمنا شعائر الدين محبة الجار في كل صورها.

وهكذا يدعو مسكويه إلى أخلاق تقوم على الاجتماع لا التوحد، بحيث تكون أول الواجبات محبة الأنسان لكل الناس، إذ بدونها لا تقوم جماعة إطلاقاً.

ومن هذا كله يمكن اعتبار مسكويه من الفلاسفة البارزين في مجال الفلسفة الخلقية على وجه الخصوص، وإذا كان قد تحدث في عديد من المجالات الإلهية والطبية، إلا أن مساهمته الرئيسية تمثلت في فلسفة الأخلاق.

صحيح أنه اعتمد في كثير من آرائه ـ كما أشرنا ـ على مصادر عدة، سواء ما كان منها دينياً أو فلسفياً. مصادر تمثلت من آراء قال بها سقراط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس وغيرهم، إلا أنه استطاع إلى حد كبير أن يمزج بين هذه المصادر مزجاً دقيقاً، ويضيف إليها كلها بعداً علمياً يستند إلى تجارب عاناها وخبرات مر بها فيما يبدو، وهذا ما جعل مجالات فلسفته الخلقية، ممثلة للبعد الفلسفي النظري، والبعد الاجتماعي العملي معاً.

٥ ـ الأخلاق في المحيط الإسلامي:

لقد كان للعرب مثلهم وتقاليدهم وأنماطهم السلوكية المعينة، وقيمهم الخلقية الخاصة. ولقد أبقى الإسلام بعضها، وأقرهم عليها بعد أن تمم محاسنها، وصحح وجهتها. كما أبطل الإسلام بعضها الآخر، وهو ذلك القدر الذي كانت تحركه ضيق النظرة أو العنجهية أو الجهل. ولقد تجلت خلاصة المكارم العربية في محمد الشاب، الذي تبرأت صفاته، وتنزهت أخلاقه عن شوب الجاهلية وانحرافاتها فكان شبابه ﷺ مقدمة طبيعية لاصطفائه، ولقد علم بحاله أكثر مما علم بمقاله.

ولا غرو أن يقول صلوات الله وسلامه عليه «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»، أي يضع اللبنة الناقصة في هذا البناء الأخلاقي الضخم، وكان من أهم المميزات التي اتسمت بها التعاليم الأخلاقية المحمدية هذا التحرير التام للإنسان وتخليصه من العبودية أياً كان مصدرها: عبودية المال والجاه والقبيلة والأهل والولد. بل ويشمل ذلك أيضاً العبودية لهوى النفس ذاتها، وبذلك سلم الإنسان من أن يكون نهبة لشركاء متشاكسين كما يعبر القرآن الذي يبرز في وضوح حقيقة المؤمن الموحد والموحد، المكتمل المتماسك، المتزن، مقارناً إياها بحقيقة إنسان آخر توزعته أهواؤه، وتناوشته نزواته، ومزقته عوامل جمة، حتى إنه ليفقد حقيقة ذاته ويعمي عن جوهر نفسه، ويغفل عن قيمة إنسانيته.

كان الرسول الكريم إذن تجسيداً حياً لأخلاق القرآن، ولقد صدقت عائشة حين سئلت عن خلق الرسول إذ قالت: «كان خلقه القرآن» ومعنى ذلك أن صفات الكمال التي رسمها القرآن، والتي

أنبأنا الله أنها موضع حبه وتقديره قد تجلت من محمد أقدس ما تكون، وأسمى ما يؤمل لها في إنسان، وهو باختصار على خلق عظيم، ولما كانت هذه الصفات موضع حب الله كان التخلّق بها مؤهلاً طبيعياً لنيل رضا الله، وهو أقصى ما يراد من السعادة.

وأن مَنْ يتصفح القرآن ليؤخذ بتلك الروعة القدسية التي تشع من هذه الصفات الإلهية. كما يحكيها القرآن. فالله جل جلاله ـ مع أنه ليس كمثله شيء ـ «يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» وهو «على صراط مستقيم» وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات» وهو «العزيز الحكيم» و «العليم الخبير»، و «القوي المتين» و «السلام المؤمن المهيمن» وهو يضرب الأمثال للناس، ولا «يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها» وهو يذكر من يذكره، وهو في مقام الجلال عزيز ذو انتقام، جبار متكبر متعال، له الأسماء الحسنى والصفات المثلى، لا قنوط من رحمته، ولا استخفاف بنعمته ولا بأس من نعمائه، ولا حول أزاء بأسائه، هو العلي وهو العظيم. ولقد كان رسول الله المرآة المجلوة التي ظهرت فيها خصائص هذه الصفات بقدر ما سمحت به بشريته وأعانت حدود التستر.

وبذلك لا يقتصر المثال الأخلاقي على المستوى البشري، بل ينشر سموه في السماء بحيث تربط الفضائل ربطاً وثيقاً بالصفات أو بالأخلاق الإلهية وهذا في حد ذاته تحول ذو بال في المقاييس الأخلاقية، ومن هنا برزت قيمة البواعث والدوافع وسمت فوق الأعمال في حد ذاتها.

ولقد بذل المسلمون جهوداً صادقة في سبيل تمثل تلك المكارم وأمامهم في ذلك الرائد الأول، والقدوة الأمثل ﷺ، الذي جمع في أعطافه بين جلال القرب (قاب قوسين أو أدنى) وبين جمال خفض

الجناح (أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد) وكان هذان الطرفان المتباعدان يتجاذبانه ليؤديا به ما أريد له من بسط الدعوة وإعلاء كلمة الحق وسيادة قانون السماء.

وجد المسلمون في القرآن وترجمته الحية المتمثلة في سلوك الرسول منبعاً ثراً للقيم والمثل الأخلاقية، وتفاوتت في تطبيق ذلك ومحاكاته أقدارهم فمنهم المقتصد ومنهم السابق بالخيرات بإذن الله، ومنهم الظالم لنفسه، حيث حرمها هذا الشرف. وقد يثوب هذا الظالم إلى رشده، ويعود إلى صوابه لتستقبله أبواب المكارم من جديد، فإنها لا تغلق في وجه إنسان مهما أسرف على نفسه، وكيف لا يراجع الإنسان نفسه وهو يسمع هذا النداء الإلهي الحبيب ﴿.... **يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً**﴾.

ومن الصحيح أن يقال أن الفترة التي سعدت فيها الأرض بالوجود المحمدي بعد الرسالة كانت فترة البناء الأخلاقي الكامل، على مستوى الفرد، وعلى مستوى الجماعة. ولقد أثبت هذا البناء قوته ومتانته، بقدر ما خاض من صراع، تمثلت فيه كل ما يمكن أن يتصوّر من قوى الشر والخير. كما أثبت هذا البناء قدرة هائلة ونجاحاً أكيداً، تجاه الأحداث التي أحاطت به، سواء كان ذلك تجاه المعارك والغزوات، أو تجاه المواثيق والمعاهدات، أو تجاه الغدر والخيانة وسائر الحماقات، أو تجاه الدماء والحرمات، كان هذا البناء الأخلاقي بناءً حياً لا يقوم على الوصف والشرح والتحليل، قدر ما كان يقوم على التجربة والتطبيق العلمي الإيجابي لما رسمه القرآن من قواعد ومثل[١].

---

(١) القرآن زاخر بأمثال هذه القواعد والمثل، ويكفي أن ترجع إلى سورة لقمان

ولقد سجلت هذه المواقف العديدة التي أثبتت جدارتها بالتأسي والإقتداء وعاها الناس في ذاكرتهم أولاً وحاولوا التأسي بها ثانياً، ثم دونوها حين خشوا عليها الضياع، وحين جدت حركة التدوين، وسمح فيها ـ لغير القرآن بأن يكتب وأن يسجل. فجمعت الأحاديث النبوية التي تعرض المثل الأخلاقية وتدعو إليها، كما جمعت السيرة المحمدية بما تتضمنها من هذه المواقف المشرفة للنبي وصحابته؟ ومن ثم أصبحت الحياة الأخلاقية وصفاً أكثر من أن تكون وسماً، ، وقولاً أكثر من أن تكون فعلاً وسلوكاً وعملاً، خصوصاً بعد تغير الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. وبدأ الناس يخصون الأخلاق بالدراسة عن طريق الوعظ، وبالأيات القرآنية والأحاديث النبوية والقصص المؤثرة؛ سواء كان مصدرها إسلامياً أو غير إسلامي. وألفت كتب كثيرة في المواعظ والزقائق التي أريد منها أن تأخذ الناس بمكارم الأخلاق عن طريق التأثير في مشاعرهم، وإماطة القسوة عن قلوبهم.

وفي معظم مثل هذه الكتب يبدأ المؤلف بذكر بعض الآيات القرآنية الداعية إلى بعض الفضائل ثم يتبع ذلك بما تسنى له جمعه من أحاديث نبوية أو أقوال بعض الصحابة أو التابعين؟ مذيلاً كل ذلك ببعض القصص التي تبرز هذه الفضيلة أو تلك، ولا فرق بين أن يكون

= ووصيته لابنه، أو إلى الفرقان في تصوير عباد الرحمن، أو سورة النحل حيث يأمر الله سبحانه بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي؟ كما يأمر كذلك بالوفاء بالعهد، وعدم نقض الإيمان. وعدم جعل الإيمان وسيلة لإدخال الحقد والتنازع، وعدم الخضوع للرغبات الدينية عوضاً عن عهد الله، لأن ما عند الله باقٍ وما لدى الإنسان من ثروة أو غرض يفنى إلخ كل هذه الوصايا (النحل آيات ٨٩ ـ ٩٧).

أبطال القصة مسلمين ـ خلفاء أو رعية ـ أو غير مسلمين كما يظهر ذلك مثلاً في بعض القصص الهندية أو الفارسية أو الإسرائيلية. ولا يرى المؤلف في ذلك بأساً ما دامت الغاية هي الترغيب والحث على التحلي بمكارم الأخلاق، ونبذ الرذائل والإقلاع عن سفاسف الأمور، وقد كان الأدب الفارسي من أهم المصادر التي استمد منها الكتاب قصصهم، بل وترجمت الكتب منها إلى اللغة العربية على يد أعلام مثل ابن المقفع وغيره.

ولقد كان إيمان هؤلاء المؤلفين بجدوى هذه الكتب عميقاً، ولذا تواصلوا بقراءتها، وسرد قصصها على الناشئة وعلى الشباب، حتى تحبب إليم المكارم الأخلاقية فلا يجدون مشقة في التخلق بها. ولكن أهم ما نود الإشارة إليه هو أنه خصصت للأخلاق كتب تعالجها عن طريق الحكمة أو الحديث أو الأثر أو الحكاية. ولم توجد هناك كتب منهجية تدرس الأخلاق دراسة فلسفية نظرية إلا بعد الترجمة، ودخول بعض المترجمات الأخلاقية، التي نبهت أذهان بعض الفلاسفة إلى ضرورة علاج الأخلاق على هذا النمط الفلسفي المتسع.

ولم يكن تأخر ظهور مثل هذه الدراسات الأخلاقية على النمط الفلسفي راجعاً إلى جَدْب فكري في عقلية المسلمين، بل كان ذلك كذلك، لأن الحاجة إلى مثل هذه الدراسة لم تكن قد فرضت نفسها بعد. وذلك لما سبق أن قلنا من أن الحياة العملية، والتخلق الفعلي كانا يشغلان الجانب الأهم من تفكير المسلمين، وذلك لإعداد القادة الذين تأسس عليهم نشر الدعوة والذين كانوا أحوج إلى العمل منهم إلى النظر المدقق المحلل.

وكنموذج لا مثال تلك الكتب التي تعتمد في حديثها الأخلاقي على الحديث النبوي ـ باعتبار إشارة الحديث إلى فضيلة خلقية معينة ـ ثم تلحق ذلك ببعض القصص أو الحكم أو الأشعار أياً كان مصدرها، نختار مجموعة الرسائل «التي ألفها مؤدب أولاد الخلفاء أبو بكر عبدالله بن محمد المعروف بابن أبي الدنيا[١]» المولود سنة ٢٠٨ هـ والمتوفى سنة ٢٨١ هـ.

رسائل ابن أبي الدنيا[٢]:

يعالج ابن أبي الدنيا الموضوعات الأخلاقية التالية عن طريق ذكر الأحاديث النبوية بأسانيدها المختلفة. وقد يتبع ذلك بأقوال بعض الصحابة أو التابعين من الخلفاء وغيرهم. ولا يعلق على ذلك إلا في القليل النادر جداً ـ وذلك مثلاً عند إرادة نسبة شعر إلى قائله، أو تصحيح رواية. كما لا يصدر ابن أبي الدنيا رسائله بأية مقدمة. والخلاصة أن عمله الإيجابي تمثل في جميع هذه الأحاديث والقصص والحكم والأشعار، وتصنيفها تحت رؤوس الموضوعات العامة التي اقترحها[٣].

---

(١) هو عبدالله بن محمد بن عبيد بن قيس أبو بكر القرشي ـ مولى بني أمية ـ ويعرف بابن أبي الدنيا. له كتب في الزهد والرقائق، وقد تعلم من أكابر الشيوخ في عصره من أمثال سعيد الواسطي؛ وخلف بن هشام البزار. وقد وصفه بعضهم بأنه بغدادي صدوق، وقد أدب غير واحد من أولاد الخلفاء، وقد أثنى على وفرة علمه وفضله علماء أجلاء. (انظر الخطيب البغدادي تاريخ بغداد جـ ١٠، ص ٨٩).

(٢) الحديث عن الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ ـ ١٩٣٥ م الجزء الأول ـ (جمعية النشر والتأليف الأزهرية).

(٣) وربما اقترحها الرواة.

وأهم الموضوعات الرئيسية التي تتجه هذه المادة المجموعة إلى إبرازها هي: التوكل[1] على الله، الحلم[2]، حسن الظن بالله[3]، قضاء الحوائج[4]، ويلحق ذلك بكتاب الأولياء[5].

وبالرغم من أن ابن أبي الدنيا قد عرف بالزهد والتعبد والحياة الجادة القاسية إلا أننا نخرج بانطباعات متفائلة من كتابه:

فخطأ الإنسان أمر جائز، بل حتمي من بعض الأحيان؛ إذ لا بد من أن يكون هناك مخطىء يتوب فيستحق المغفرة، وتظهر بذلك وتتعامل الصفات الإلهية. بل إن الأعجب من ذلك أن نرى بث فكرة عدم الحزن عند التأكد من أن الله هو المحاسب، وهذا كما نعلم على نقيض ما كان شائعاً في أواخر القرن الأول الهجري والنصف الأول من القرن الثاني. يروي ابن أبي الدنيا هذه القصة:

مرض أعرابي؛ فقيل له: إنك تموت قال: وأين أذهب؟ قالوا إلى الله قال: فما كراهتي أن أذهب إلى من لا أرى الخير إلا منه»[6] ولا يجب أن نخلط هذا الشعور النبيل بالإستهتار أو الإستخفاف. فالأمر هنا لم يعد معنى الآية الكريمة التي تصور نفسية المؤمنين وحسن ظنهم

---

(١) من ٤ ـ ١٧ من مجموعة الرسائل.
(٢) ١٧ ـ ٣٩ من الرسائل.
(٣) ٣٩ ـ ٧٣ من الرسائل.
(٤) ٧٢ ـ ١٠٠.
(٥) ١٠٠ ـ ٣١٧ من الرسائل.
(٦) ٤٧ المصدر نفسه.

الدائم بالله تقول الآية: ﴿وقيل للذين اتقوا ماذا أنزل ربكم؟ قالوا خيراً﴾[1].

ولقد كان ابن أبي الدنيا مقتنعاً بأن هذا اللون الذي يقرب الإنسان إلى الله، ويشده إلى حبه، أجدى أخلاقياً من الإلحاح على النقائص البشرية ومن التركيز على جانب الوعيد، ولذا فهو أحرص على إبراز مجالات الرحمة الإلهية، والحدب الرباني؛ ليؤثر في القلوب فتصدر في سلوكها عن هذا الشعور النبيل الممتن نحو الله جل جلاله. استمع إليه يقص هذه القصة عن رسول الله، إذا رفعت له الرايات وعقدت له الألوية، ويسأل سائل من أهل الشام: من هذا؟ فيقال له رسول الله، وإذا برسول الله ﷺ تحت شجرة وقد بسط له كساء وهو جالس وحوله أصحابه وبينما هم كذلك، ، إذا أقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال: يا رسول الله: لما رأيتك، فمررت بغيضة من شجرة سمعت فيها أصوات فراخ طائر، فأخذتهن فوضعتهن في كسائي، فأقبلت أمهن فاستدارت على رأسي فكشفت لها عنهن، فوقعت معهن، فلففتهن جميعاً فهم أولاء معي. قال: ضعهن عنك، فوضعتهم بكسائي، فأبت إلا لزومهن؛ فقال رسول الله ﷺ: أتعجبون لرحمة أم الفراخ لفراخها؟ والذي بعثني بالحق، الله أرحم بعباده من أم الأفرخ بفراخها. . . . ؟[2].

ولعل موقف ابن أبي الدنيا كان رداً حاسماً على روح اليأس التي

---

(١) النحل: ٢٩ وهذا ضد موقف المشركين والكفار الذين يسألون نفس السؤال (نفس السورة: ٢٣) فيجيبون بقولهم: «أساطير الأولين».

(٢) ابن أبي الدنيا (رسائل) ٤٣.

سادت طبقة متزمتة فشلت في رؤية الوجه الآخر من الحقيقة، فلم ترَ للذنب علاجاً إلا أقصى أنواع العقاب، وهولت من شأن الذنب والندم عليه حتى أحالت حياتها إلى شَللَ تام. والواقع أننا نرى هذين المزاجين المتباينين في المحيط الإسلامي، وربما رأيناهما في كل أمة وفي كل عصر. ولعل النقاش الحاد الذي دار في الدوائر الصوفية والفقهية، حول الأفضلية المتنازعة بين نسيان الذنب أو تذكرة بعد التوبة ـ لعل هذا النقاش كان صدى لهذين المزاجين. وبهذا الصدد وجد من يقول إن نسيان الذنب بعد التوبة واجب، لأن الإنسان يكون قد افتتح صحيفة بيضاء جديدة فيها من الصفاء والود ما لا يتناسب مع الجفاء والغربة اللتين يثيرهما تذكر الذنب، على حين قال آخرون إن تذكره خليق بأن يضع الإنسان دائماً على الجادة وأن يضمن نظامه واستقامته.

وإننا لنرى أن من النافع جداً في خطتنا الأخلاقية أن نركز على المكارم والمثل وعرض النماذج الكاملة، والقدوة الصالحة، أكثر بكثير مما نشير إلى المثالب والنقائص محذرين منها. وربما كان صدق ونفع هذا المنهج في التعليم اللغوي ـ حيث يركز فيه على الأساليب الصحيحة ـ سنداً لنا في تأكيد هذا الإتجاه: يجب أن تستخلص المبادىء الأخلاقية في الإسلام، على ألا تعرض هذه المبادىء عرضاً نظرياً فحسب، بل تعرض حية في أشخاص ومواقف واتجاهات.

ومن الإنطباعات التي يتركها كتاب ابن أبي الدنيا هذا الإتجاه إلى إشاعة روح التفاهم والود بين أفراد المجتمع، وتبادل النفع المادي والروحي فيما بينهم، وبالجملة الدعوة إلى الحب والسلام والثقة بين طوائف الشعب والحكام، وإظهار المتفضل أحياناً بمظهر المتفضل عليه،

حتى لا يأخذه الزهو والإعتداد بما تفضل به، وإلـزام المتفضل عليـه بـالشكر حتى يسـاوي المتفضل في الفضـل، وجعل الـبر والكرم في عمومهما واجباً أخلاقياً مع الاحتفاظ بكرامة الإنسان. استمع إلى ما يرويه ابن أبي الدنيا عن عبدالله بن عباس إذ يقول لأخيه: «إن أفضل العطية ما أعطيت الرجل قبل المسألة، فإذا سألك، فإنما تعطيه ثمن وجهه حين بذله إليك»[1].

أو هذه القصة التي تذكر أن أحد الناس المـدنيين جـاء إلى أبي بكر بن الحارث وقبل أن يتحدث، اخبره أبو بكر بأن قـد أعانـه الله بعشرين ألفاً لهذا الدين فيقول له جلساؤه: لماذا لم تتركه يذكر مسألته، فيقول أبو بكر: إذا سألني فقد أخذت منه أكثر مما أعطيته[1]، أي إذا سألني فقد بذل لي ماء وجهه، وهو لا شك أكثر قيمـة من أي مبلغ أدفعـه. هنا يـظهر النبـل وسمو النفس، ورقـة الإحسـاس، وكـمال الإنسانية. وانظر إلى قول أبي بكـر: إن الله قد أعـانك. فقـد نسب الفعل إلى الله حتى لا يشعر الآخـذ بالحـرج، فأي إنسـان يحرج من عطاء الله؟.

هذه هي الأخلاق في قمتها دون بحث فلسفي أو جدل نظري، وإنما كحياة متمثلة ومواقف متحققة.

والواقع أن ابن أبي الدنيا قد جمع مادة غزيرة من القرآن والحديث والأشعار والحكم الفارسية وغيرها، كما جمع قصصاً كثيـرة عن الخلفاء

---

(١) رسائل/ ٨٠.

(٢) نفس المرجع/ ٨١.

والـزهاد والعلماء والصحـابة والأعـراب. ولذلـك ليبرز هـذه المكارم الأخـلاقية التـي كـان يدعـو إليها؛ وإنـك لتحس بحـرارة الصـدق والإخلاص فيما يروى، ومن ثم يصل المؤلف إلى غرضه، من تهذيب النفس وصقل السلوك وتقويمه، دون إثارة صراع نفسي كبير. ولمن شاء أن يرجع إلى بعض ما أثبتناه من نصوص في الملحق الأخلاقي من هذا الكتاب.

على أن الحديث عن الأخلاق في الإسلام يجب أن يتناول في ثلاثة ميادين:

١ ـ ميدان الفلسفة التقليدية ونقصد به هذا الميدان الذي احتله أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا وابن رشد ومن سار سيرتهم، ممن اعتمد على الفلسفة اليونانية أو الأفلاطونية المحدثة، واقتصر في معظم الحالات على الدراسة النظرية.

٢ ـ ميدان «علم الكلام» وهو الميدان الـذي خبت فيه الفـرق الإسلامية الكـلامية ووضعت، وعـلى رأسها أعـلامها من المفكـرين المسلمين الذين اتخذوا عقيدة الإسلام نقطة البدء، وراحوا ينشدون لها الأدلة العقلية، دفاعاً عنها ودحضاً لآراء خصومها، واقتصر علاجهم كذلك في بعض الحالات على المجال النظري.

٣ ـ ميدان التصوف: وهو الميدان الذي احتله هؤلاء الذين اتخذوا تجاربهم مصدراً هاماً لمعرفتهم، وبرهاناً صحيحاً على روحيـة دينهم، وتمثيلاً قوياً لمبادئه الأخلاقية، وإن كانوا قد جمعوا إلى ذلك ـ أي إلى السلوك والعمل ـ حديثهم عنها وتفكيرهم فيها وتعليقهم عليها.

أما الميدان الأول فيمتاز أهله بما قد نسميه «المنهج المدرسي» المنظم

حيث تذكر المقدسات، تليها التعريفات والتحليلات والتوضيحات وتقسيم الفضائل والنفوس وحظ هذه من تلك، مع بعض المباحث العامة حول السعادة والخير إلى آخر هذه المشاكل الأخلاقية. وهم يتأسون في ذلك كله بما نقلوه من ثقافة أجنبية وليس هناك مشقة في التعرف على سقراط وأفلاطون وجالينوس وأرسطو وفيثاغورس وأفلوطين وغيرهم وغيرهم في كتاباتهم الأخلاقية. بل إنهم ليذكرون ذلك صراحة في بعض مؤلفاتهم. وربما وجدوا ذلك الفرصة السانحة الذهبية، التي يظهرون فيها التوافق بين الدين والفلسفة في هذا المضمار الأخلاقي. وقد رأينا ـ إيثاراً للإيجاز ـ الإكتفاء بمثال أو مثالين من هؤلاء وهما الرازي (الطبيب)، ومسكويه لنتعرف على أهم المميزات لمثل هذا الفريق.

أما ميدان علم الكلام فلسنا نجد فيه كتاباً أخلاقياً مكتملاً وشاملاً لكل المشاكل الأخلاقية، ولكن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بأن علم الكلام ـ وهو كلام على أية حال. . . ـ قد عالج مشاكل أخلاقية خطيرة مثل مشكلة الخير والشر، والحسن والقبح، وحرية الإرادة الإنسانية والجبر. ومن الطبيعي ألا نعثر على رأي متفق عليه في أي من هذه المشاكل، فلكل فريق رأيه، ولكل مفكر أدلته وحججه. وقد كنا نود أن نعرض هنا نماذج من هذه البحوث القيمة حول بعض هذه القضايا، لولا أن ذلك يخرج الكتاب عن حجمه المعد له، ويثقل على الطالب بما لم يؤهل له بعد من ثقافة إسلامية خاصة بالمدارس الكلامية المختلفة. ولذا أكتفي بالإشارة العامة إلى معنى تلك المشاكل التي عرضناها آنفاً، ولمن شاء أن يرجع في ذلك إلى الكتب الكلامية الكثيرة التي ألفها أمثال الماتريدي والأشعري والنظام والجاحظ والخياط والإسفراييني

والشهرستاني والبغدادي والغزالي والنسفي وغيرهم وغيرهم[1].

وتدور الأسئلة في الخير والشر حول نقاط كهذه: أيهما الأصل، الخير أم الشر؟ هل يمكن نسبة الشر إلى الله؟ ما حقيقة كل وما أمثلته؟ مع ملاحظة أن الإسلام أدخل تعديلات كثيرة على أمثلة ومفاهيم الخير والشر[2].

وبالنسبة للحسن والقبح تثار الأسئلة: ما معناهما؟ وهل التحسين أمر عقلي أم أمر شرعي؟ هل كل ما يراه العقل حسناً يراه الشرع كذلك؟ وهل يمكن للعقل أن يلمح الحسن في كل ما عداه الشرع حسناً؟ وما هو المصطلح الشرعي الخاص بكل من الحسن والقبيح؟ ومن الطبيعي أن نجد هناك من يؤيد أحد الإحتمالين في مثل هذه القضايا.

كذلك بالنسبة لحرية الإنسان نجد هناك من يؤكد هذه الحرية ويبرهن عليها بالقرآن والحديث والعقل، ومن ينكرها ويثبت الجبرية مستخدماً نفس الوسائل في التدليل. وهناك من ينشد - ما يظنه - الحل الوسط فيسلم بالحرية في حدود، والجبرية في حدود. وستمرون بأمثال تلك الآراء إن شاء الله في دراساتكم المستقبلة.

أما ميدان التصوف: فإننا نرى أن من المناسب عرض الجوانب

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب الأستاذ الدكتور علي سامي النشار نشأة الفكر الإسلامي (٣ أجزاء) للتعرف على مختلف التيارات الكلامية.

(٢) تلعب عقيدة التوحيد (وهي الركن الأساسي في الإسلام) دوراً كبيراً في تشكيل هذه القضية. ولا يخفى ما في الديانات الأخرى - مثل الزرادشتية وغيرها من الديانات الفكرية من آثار في تأجيج النقاش حول هذه المشكلة.

الأخلاقية المتعددة في تجارب الصوفية وأقوالهم، مع التنبيه إلى أن معظم كتبهم - رغم عناوينها الصوفية - ليست إلا برنامجاً أخلاقياً ارتضاه أصحابه، ويودون أن يتمثل هذا البرنامج كل من هو أهل له. على أننا نبادر فنقول إنه لا يتوقع أن تكون قمة المثل الأخلاقية الصوفية في متناول الناس جميعاً، فالتصوف خصوصية قبل كل شيء، وليس جميع الناس سواء في هذا الصدد، ولذا لزم أن نعرض أولاً المبادىء العامة التمهيدية التي تعتبر ضرورية لفهم أخلاقية التصوف. ولن نتبع في ذلك ما سنه الدارسون للأخلاق في الإسلام من قبل، حيث خصوا بعنايتهم الأسماء المشهورة التي كانت متأخرة في الزمن، ونعتبر أن هذه الدراسة نافعة لحقبتها وليست نافعة في إبراز المعالم الخاصة بالتصوف في جوهره، وفي أصوله الأولى، وأن من الضروري أولاً إبراز هذه المعالم في المراحل الأولى، وعندئذ يمكن أن نستكمل حلقات الدراسة بعد ذلك.

٦ - ميدان الفلسفة التقليدية:

لقد تخيرنا من بين الفلاسفة المسلمين الذين عنوا بالأخلاق - وما أكثرهم - فيلسوفين من فلاسفة القرنين الثالث والرابع الهجريين. واعتبرناهما ممثلين للإتجاه المنهجي النظري المقنن في الدراسات الأخلاقية. الأول منهما هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، الفيلسوف والطبيب والمتوفى في الربع الأول من القرن الرابع الهجري ٩٢٢ م - ٣٢٠ هـ. وثانيهما هو أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه الذي اقترنت شهرته الذائعة بكتابه «تهذيب الأخلاق». ولا يعني اختيارنا عدم وجود سابقين على هؤلاء - فهناك الكندي مثلاً - وإنما رأينا الإكتفاء بهذين الفيلسوفين.

أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازي فقد كانت له دراسات طبية جليلة، وقد ألف كتابه «الطب المنصوري» نسبة إلى الأمير الذي ألف له هذا الكتاب وهو «منصور بن إسحق بن أحمد بن أسد» حاكم الري في أواخر القرن الثالث الهجري.

وقد أتبع الرازي هذا التأليف الأول بتأليف آخر بعنوان «الطب الروحاني» وكأنما أراد أن يبين أنه في الكتاب الأول قد عنى بطب الأجسام ودوائها، وفي الكتاب الأخير هو يعني بطب النفوس وعلاجها. ولهذا نجد في الطب الروحاني آثاراً كثيرة للملاحظة والتجربة والخبرة، التي استمدها الرازي ولا شك من دراسة الطب.

ويتكون كتاب «الطب الروحاني» من عشرين فصلاً قصار، ويمكن الإلمام بفكرة عامة عن الكتاب بذكر بعض عناوين هذه الفصول:

فالفصل الأول مثلاً يتحدث عن «فضل العقل ومدحه»، والثاني عن «قمع الهوى وردعه وجملة من رأى أفلاطون»، والثالث يتحدث عن ذكر عوارض النفس الردية، والرابع عن «تعرف المرء عيوب نفسه» إلخ... هذه المسائل الأخلاقية العملية. وقد أثار هذا الكتاب معارضة قوية في الدوائر العلمية، ومن ثم بدت أهميته في التراث العربي الإسلامي. فقد عارضه ابن اليمان (أو ابن التمار)، وتبادل مع الرازي ردوداً قوية. كما أثار الكتاب اعتراض ونقد حميد الدين الكرماني - الداعي الإسماعيلي المشهور، وقد انبرى الكرماني في كتابه «الأقوال الذهبية» للرد على الرازي في معظم الآراء التي نادى بها.

ولم يقف تأثير الكتاب عند هذا الحد، فقد استمد منه بعض الكتاب المسيحيين من أمثال إيليا النصيبين - مطرات النصيبين.

ويتلخص نقد الكرماني للرازي في أن الأخير قد أخطأ في وصفه هذا الكتاب أسوة بكتابة «الطب المنصوري» مدعياً أن الكتابين متساويان من الناحية المنهجية والموضوعية، على حين أن الأمر على خلاف ذلك - باعتبار أن الطب يعتمد في معظم الأحيان على التجربة والملاحظة - وبذلك تكون معلوماته أقرب إلى الصدق والتيقن - وليس كذلك البحث الأخلاقي ونعتقد أن الكرماني متحامل في هذا النقد ولم يكن يدرك المغزى الهام الذي ألف كتاب الرازي في ضوئه؛ والذي نعتبره نحن ذا قيمة عظيمة من حيث أننا نرى بوضوح إدراك أمثال الرازي لهذه الحقيقة العلمية، وهي أن للنفوس أمراضاً يمكن علاجها تماماً كما تعالج أمراض البدن، وبذلك تكون فكرة العلاج النفسي قد راودت أذهان أمثال هؤلاء في مثل هذا العصر المبكر. صحيح أن معظم مقترحات العلاج توجد في ميدان التصوف، ولكن مما لا شك فيه أن ذيوع الأفكار الطبية الخاصة بأمراض البدن، وذيوع الأفكار الأخلاقية، واستعراض عيوب النفس مهدت تمهيداً قوياً لمثل هذا الإتجاه.

ومن النقاط الهامة والجيدة التي أثارها الكرماني في نقده لكتاب الرازي تلك النقطة التي تتصل بتطبيق المنهج، حيث استبعد الكرماني أن يكون التحدث عن ذم الهوى وقمعه طباً روحانياً. ويحتاج تعليقنا على تلك النقطة إلى تفصيل ليس هذا مجاله. والواقع أن هناك نقاطاً أخرى تضمنها كتاب الرازي لا يوافق الكرماني على اعتبارها داخلة في نطاق الطب الروحاني. كما نقد الكرماني فكرة أفلاطون - ومن رأى رأيه - في اعتبار النفوس منقسمة إلى ثلاثة أقسام على ما مر ذكره في القسم اليوناني بهذا الكتاب.

والكتاب بحق يصور بوضوح ثقافة الرازي المستمدة من كل ما وقع تحت يده، وبخاصة المصادر اليونانية، وتبرز شخصية أفلاطون وجالينوس في هذا الكتاب، ومن أهم ما يميز الرازي مذهبه المشهور في اللذة. . . وقد أشار إلى هذه الفكرة في كتابه الطب الروحاني. وله كتابه المستقل في هذا الموضوع، نقل إلينا ناصر خسرو مقتطفات قيمة منه، وأتبعها بنقده اللاذع، وقد أثبتنا في ملحق النصوص بهذا الكتاب شيئاً من أقوال الرازي وفكرته عن اللذة ـ وأردفنا ذلك بنقد الكرماني لهذه الفكرة. وتركنا للقارىء أن يكون حكمة الخاص.

وخلاصة رأي الرازي في اللذة أنها دفع للألم، والعود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج منها.

٧ ـ مسكويه والأخلاق:

ونعرض الآن بعض الآراء الأخلاقية لمسكويه، باعتباره ممثلاً لفلاسفة الأخلاق التقليديين في المحيط الإسلامي، وسيتضح من هذا العرض مدى ما استمده هذا الفيلسوف من آراء سابقيه من فلاسفة اليونان، ومدى نجاحه أو إخفاقه في الربط بين الفكر اليوناني بصفة خاصة، وبين الفكر الإسلامي في ميدان لا يجد المحاول فيه من العسر والصعوبة مثل ما يجده في ميدان آخر، ونعني بهذا الميدان، الذي يسهل التوفيق فيه، ميدان الأخلاق. فأي عسر يواجهه الباحث إذا دعا في فكره ـ مهما كان مصدره ـ إلى مثل ما يدعو إليه الدين؟ وأي اعتراض يمكن أن يواجه إذا تحدث المرء عن الفضيلة والسعادة لأمةٍ صور كتابها الكريم وعاش نبيها العظيم ذروتها وأوجها؟

ويمكننا أن نقول باديء ذي بدء، إن كتاب «تهذيب الأخلاق» ـ أو

كما يسميه مسكويه في عرض كلامه «طهارة الأعراق» ـ وما تضمنه من آراء ووصايا يعتبر بحق برهاناً عملياً، ودليلاً مادياً على اقتناع مسكويه بإمكان تغير الأخلاق، وتحول السلوك. ولا يقف الأمر عند حد الإستنباط العام من الكتاب ككل، بل إننا نجد في الكتاب نصوصاً صريحة تؤكد هذا، لدرجة قد تجعل هذا الكتاب تربوياً أكثر من أن يكون كتاباً في فلسفة الأخلاق. ولا يبطل هذا ما عرض في الكتاب من أقوال فلاسفة الأخلاف أنفسهم؛ لأن النغمة العالية من أول الكتاب إلى آخره هي نغمة المربي والمعلم، الذي يهمه أن يدين القارىء أو الطالب بمبادئه.

هذا يعكس الكتاب مهارة المربي ودقته وصبره وشفقته أحياناً وقسوته وصرامته أحياناً أخرى. ولا عجب إذن أن يعتبر «مسكويه» التخلق «صناعة» واعتقد أنه لا حرج في أن يقال «تصنيع الفرد أخلاقياً» كما يقال «تخليقه» أو تخلقه بمعنى جعله إنساناً ذا خلق كريم.

ومنهج مسكويه في هذا الكتاب واضح كل الوضوح: حيث يبدأ بذكر مقدمات تمهيدية لاتقان هذا الفن[1] أو هذه الصناعة كما يراها. وقد روعي أن تتضح في ذهن قارىء الكتاب هذه الفكرة الهامة، وهي ضرورة التخلي عن الرذائل قبل أي اتجاه إلى التحلي بالفضائل، وذلك أمر هام نجد أقيسة كثيرة له في الحياة، فإننا مثلاً لا يمكننا أن نشيد بناء فخماً، نظيفاً وصحياً فوق أكوام من الأنقاض والأقذار» بل لا بد أن نزيلها ونظهر مكانها.

(١) ومن ثم تظهر موضوعية مسكوية وكونه عملياً حيث يرسم الخطة بوقائعها، بغية أن يسير عليها من يريد التحلي بالأخلاق الفاضلة، بعد تجرده من الرذائل.

لقد كان مسكويه وفياً لمنهجه حيث تحدث عن النفس وقواها. وربط بين هذه القوى وبين الفضائل الرئيسية وأضدادها وهي الرذائل.

وفي حديثه عن النفس وقواها لا يخرج عما أثر عن أفلاطون وأرسطو. ويعرض مسكويه لأنواع الخلق المطلوب، ثم يعرض لأمهات المسائل الأخلاقية، مضمناً ذلك كل ما يقترحه بالنسبة للنشء والشباب، ممن يحتاجون إلى تعهد خاص ورعاية تامة وتأديب كامل.

النفس وقواها: يرى مسكويه ـ كما رأى أفلاطون من قبل ـ أن للنفس قوى ثلاثاً: «القوة الناطقة»، وهي التي يكون بها الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور... «والقوة الشهوية أو البهيمية»، وبها تكون الشهوة، وطلب الغذاء والشوق إلى الملاذ. «والقوة الغضبية»، وهي تسمى السبعية، وبها يكون الغضب والنجدة، والإقدام على الأهوال. والشوق إلى التسلط والترفع.

الفضائل الرئيسية: تقابل الفضائل الرئيسية هذه القوى التي سبق ذكرها، وتعتبر أضدادها رذائل. والضابط في إطلاق الفضيلة على أي سلوك أو عمل هو الاعتدال (أو التوسط) كما رآه أرسطو.

ففضيلة العلم ـ وتتبعها الحكمة ـ تنشأ عندما تكون حركة النفس الناطقة معتدلة، وغير خارجة عن ذاتها، وعندما يكون شوقها إلى المعارف الصحيحة وفضيلة العفة ـ ويتبعها السخاء ـ تنشأ من اعتدال القوة البهيمية، وانقيادها للنفس العاقلة. وفضيلة الحلم ـ وتتبعها الشجاعة، ثم تنشأ من إجتماع تلك الفضائل وتوازنها فضيلة أخرى أساسية هي العدالة.

وهنا نجد أن مسكويه يستعمل هذا اللفظ بمعنيين يقصدهما تماماً:

الأول هو الاعتدال والتوسط والإتزان بين تلك الفضائل، وعدم طغيان قوة على أخرى، فهي إذن عدالة داخلية أو باطنية في النفس الإنسانية، والمعني الثاني هو هذا المعنى الاجتماعي المضاد للظلم.

والنقطة الهامة التي نود التنبيه إليها هي أن مسكويه لم يفته أن يوضح أن هذه الفضائل ليست فضائل في ذاتها إلا بمقدار ما تجاوز المتحلي بها إلى أبناء جنسه؟ أي إلا بعد وصول آثارها إلى من حوله، أو إلى المجتمع، فالجود، مثلاً، إذا لم يتعدَّ حدود صاحبه سمي المتحلي به مسرفاً[1]. والعالم ـ كذلك ـ إذا اقتصر على المتمتع به ولم يصل إلى غيرة سمي صاحبه مستبصراً وذلك ولا شك دليل واضح على أن مسكويه لا يهمل النظرة الاجتماعية للفضائل أو الأخلاق، بل إنه ليرى ضرورة وجود المجتمع لتتحقق الفضيلة والسعادة، وما ذلك إلا لأن الاختلاط بين الناس هو المحك الذي تظهر به الفضيلة أو الرذيلة.

فالهروب من المجتمع إلى غير رجعة، واللجوء إلى المغارات يعطل القوى والملكات ويطمس معالم الفضيلة والرذيلة معاً: فلا يمكن أن نصف الأبق الذي يقاطع الناس جميعاً بالخير أو بالشر في رأي مسكويه. فهذا الإنسان وأمثاله كما يقول مسكويه «بمنزلة الجمادات والموتى من الناس» لأننا «إنما نعلم ونتعلم الفضائل الإنسانية التي نساكن بها الناس ونخالطهم ونصبر على أذاهم، لنصل منها وبها إلى سعادات أخر إذا صرنا إلى حالة أخرى[2].

---

(١) يجب أن يعاد النظر في أقاويل المفسرين للآيات القرآنية الخاصة بالإنفاق. فأغلبها أقاويل تقليدية لا ترتفع إلى المستوى القرآني الرفيع. ويعجبنا في هذا الصدد هذا القول المأثور «لا خير في السرف كما لا سرف في الخير».

(٢) تهذيب الأخلاق ٢٤.

ونلاحظ أن «مسكويه ـ يتبع أفلاطون وأرسطو ـ عندما يضع فضيلة العلم فوق كل الفضائل. ولكنه لا يعفي الحكمة من تطبيق مبدأ «الوسط» عليها فهي في نظره وسط بين السفه والبله».

والسفه هو استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي، أما البله فهو تعطيل هذه القوة. والعلم الذي يعم نفعه، وتنتشر آثاره بين الناس جدير بأن يكسب صاحبه مكانة تجعله معقد الرجاء والإحترام في الدنيا والآخرة، بحيث يلجأ إليه في هذه الحياة بغية الانتفاع والإستضاءة بعلمه، ويوقر في الآخرة لأنه يتمتع بفضيلة إنسانية ملكية أي مشابهة لفضيلة الملائكة[1].

أما فيما يتصل بالعدالة، فيحدثنا «مسكويه» بأنها فضيلة للنفس «تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث التي عددناها؟ وذلك عن مسالمة هذه القوى بعضها للبعض، وإستسلامها للقوة المميزة، حتى لا تتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها ويحدث للإنسان بها سمة يختار بها أبداً الإنصاف من نفسه على نفسه أولاً، ثم الإنصاف والإنتصاف من غيره»[2].

---

(١) تهذيب/ ١٣، ١٤. وجدير بالذكر أن بعض الصوفية المسلمين ينصون على حاجة الناس إلى العلماء في الدنيا والآخرة. أما في الدنيا فالأمر ظاهر؛ وأما في الآخرة فيقول بعضهم إن أهل الجنة حين يستوفون رغباتهم، ويستنفدون أمانيهم ومطالبهم ويرتج عليهم فلا يدرون ماذا يطلبون وراء ما هم فيه؛ يذهبون إلى العلماء بالله ليدلوهم ويرشدوهم إلى ما يمكن أن يطلبوه في حدود الأدب المستتبع لمكانة كل منهم. وبذلك يطلع العلماء هؤلاء المنعمين على آفاق أخرى أرحب وأسمى مما هم فيه، وهذه الفكرة ـ كما نرى ـ دقيقة وعميقة، حيث تصور بلا شك دوام الترقي المستمر للإنسان حتى في حياته الأخرى.

(٢) تهذيب/ ١٥.

وهناك فضائل مندرجة تحت الفضائل الأصلية: منها ما هو تحت العفة، وما هو تحت الشجاعة، وما هو تحت السخاء، وما هو تحت العدالة، وما يتصل بالحكمة. والظاهر أن مسكوية لم يلتزم بحرفية التقسيم الرباعي عند الحديث عن الفضائل المندرجة تحت الفضائل الرئيسية. كما أن من الملاحظ أن تحديد بعض هذه الفضائل المندرجة لا يخلو من تكلف أحياناً: بل إنه في أحيان أخرى قد يكتنفه الغموض. ولكن ذلك لا يمنعنا من الاعتراف بوجود أمثلة لدقة المصطلح الموضوع للفضيلة الفرعية. ومن أدلة ذلك تعريف «مسكوية» بين الصبر المندرج تحت الشجاعة، والصبر المندرج تحت العفة. والذي يفرق بينهما هو موضوع الصبر ذاته. ففي العفة يعني الصبر معنى حبس النفس وضبطها عن الشهوات الهائجة، والنزوات العارمة بينما يعني في الشجاعة تحمل الأمور الهائلة[1].

ومن الفضائل المندرجة تحت العفة: الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الإنتظام، حُسن الهدي، المسالمة، الوقار، الورع. ويتبع مسكويه كل فضيلة من هذه الفضائل بتعريف يوضحها. ولا مناص من الاعتراف بأن بعض هذه التعريفات متداخل، الفضائل نفسها قد تكون متشابكة ومتشابهة إلى درجة كبيرة، كما أن بعض هذه العريفات لا يخلو من ضيق النظرة، وقد يخونه السداد في بعض الأحيان. فمفهوم «الحرية» مثلاً يكاد يقتصر في ذهن مسكويه على طلب العيش والسعي وراء الرزق يقول مسكويه عن الحرية إنها «فضيلة للنفس بها يكتسب المال من وجهة, ويعطي في

---

(١) تهذيب/ ١٧.

وجهة، وتمنع من اكتساب من غير وجهة[1] فأين مظاهر الحرية الأخرى من رأي وسلوك وفعل؟

كما أنه يعرِّف الورع بأنه «لزوم الأعمال الجميلة التي فيها كمال النفس» ألا يصلح ذلك وينطبق على أية فضيلة؟ إلا يدل الأصل العربي للكلمة على ما يتصل بالتحرج والإمتناع عما يشين، وإذن فهو أقرب إلى الجانب السلبي؟[2]، وندع للقارىء فيما بقي من الفضائل المندرجة أن يستنبط بنفسه مدى تداخل مفاهيم هذه الفضائل، ومدى الغموض الذي يكتنفها، والتكرار في ذلك أحياناً، ومن الفضائل التي تحت الشجاعة: كبر النفس، النجدة، عظم الهمة، الثبات، الصبر، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكد.

الفضائل التى تحت السخاء: الكرم، الإيثار، النبل، المواساة، السماحة، المسامحة.

ويعرف مسكويه «النبل» بأنه «سرور النفس بالأفعال العظام وابتهاجها بلزوم هذه السيرة» ولا ندري لم خص السخاء دون سواه بأن تندرج تحته تلك الفضيلة.

الفضائل التي تحت العدالة:

الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن

---

(١) نفس المرجع.

(٢) في القاموس «ورع اكورث» تحرج وكف (أي امتنع). انظر باب العين فصل الواو ٥ ـ ٣ ص ٩١ من القاموس المحيط.

القضاء، التودد، العبادة[1]، ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، استعمال اللطيف، ركوب المروءة في جميع الأحوال، ترك الحكاية عمن ليس بعدل مرضي، عن سيرة من يحكي عنه العدل إلخ . . .

الخلق: -

لقد سبق أن أشرنا إلى أن مسكويه يرى أن تبدل الصفات الأخلاقية أمر ممكن، ولا شيء منها بالطبع. وحقيقة المسألة أن مسكوية يعرف الخلق بقوله إنه «حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية»، وليس مسكويه مجدداً في هذا التعريف الذي سبق إليه. ولكنه يذكر أن هذه الحال نوعان. منها مما يكون طبيعياً من أصل المزاج، ومنها ما يكون مستفاداً بالعادة والتدريب المستمر حتى يصير ملكة وخلقاً. فهل معنى ذلك أنه يرى أن بعض الخلق طبعي أو طبيعي، وبعضه مكتسب؟

الواقع أن مسكويه يستدل بقضية منطقية[2] على أن الخلق ليس بالطبع إذ يقول: كل خلق يمكن تغييره، لا شيء مما يمكن تغيره هو بالطبع «لا خلق ولا واحداً منه بالطبع»[3].

ويعرض «مسكويه» وجهات نظر مختلفة حول الخلق من حيث

---

(١) في القسم الذي يتحدث فيه مسكويه عن ما يجب على الإنسان لخاله ينص على أن ارسطو لم يذكر في هذا الموضع العبادة، ولكنه قال ما معناه والظاهر أن مسكويه لم يكن محاكياً لارسطو هنا بحال.

(٢) القضية من الضرب الثاني من الشكل الأول حسب قانون المنطق الأرسطي.

(٣) تهذيب/ ٢٧.

كونه طبيعياً أو غير طبيعي. ويتبنى الرأي القائل بأمكان تبدل الخلق وانتقاله، وذلك كما يشهد الحس والعقل وظواهر الحياة، وما وضع من سياسات ونظم تربوية، ويحكي مسكويه عن جالينوس رفضه لمزاعم من يرى خيرية الطبيعة الإنسانية خيرية مطلقة، ثم إمكان صيرورتها شريرة بالمخالطة ورفضه لرأي من قال: إن الناس أشرار بالطبع، وإنما يصيرون أخياراً بالتأديب والتعليم. وحيث رفض جالينوس هذين الرأيين - فيما يحكي مسكويه - فإنه أعلن أن من الناس من هو خير بالطبع، ومنهم من هو شرير بالطبع، ومنهم من هو متوسط بين الخيرية والشرِّية، وزعم جالينوس أن هذا من الأمور الواضحة، لأن من الناس فعلاً من هو خير بالطبع - وهم قليلون - وهؤلاء لا ينتقلون إلى الشر مهما كانت الظروف، ومنهم من هو شرير بالطبع - وهم كثيرون - وهؤلاء لا ينتقلون إلى الخير، ومنهم من هو متوسط بين هذين، وهؤلاء يمكن تحويلهم إلى أي من الجهتين تبعاً لصفات من سيخالطون: فإذا كانوا أخياراً فإنهم سيتحولون إلى الخير، وإذا كانو أشراراً فسيتحولون إلى الشر[1].

وينتفع مسكويه بكل من جالينوس وأرسطو في تأليف برهانه المنطقي الدال على قبول الخلق للتغيير، ولكنه يبدو مؤيداً لفكرة اختلاف المستويات في قبول التخلق الفاضل، والتحلي بالآداب؛ فالناس في ذلك مراتب كثيرة مشاهدة لنا جميعاً. ويرى مسكويه بحق أن الأخلاق تظهر على الأطفال بصورة أوضح، لأنه «لا يسترونها برؤية ولا

---

(١) تهذيب/ ٢٦، ٢٧.

فكر، كما يفعله الرجل التام. . . . حيث يعرف من نفسه ما يستقبح منه فيخفيه بضروب من الحيل والأفعال المضادة لما في طبعه»[1]، كما يسلم بأن هناك من هو أهل لقبول الآداب، ومن هو نافر منها. فالناس «ليسوا على رتبة واحدة، إن فيهم المتواني والممتنع والسهل والسَّلِس، واللفظ العسر، والخير والشرير. والمتوسطون بين هذه الأطراف في مراتب لا تحصى كثيرة. وإذا أهملت الطباع، ولم ترض بالتأديب والتقويم، نشأ كل إنسان على سوم طباعه، وبقي عمره كله على الحال التي كان عليها في الطفولية، وتبع ما وافقه في الطبع: إما الغضب وإما اللذة، وإما الزعارة، وإما الشرة، وإما غير ذلك من الطباع المذمومة»[2].

ولا ينسى مسكويه أن يربط بين الخير والفضيلة؟ فالفضائل في نظره خيرات ومجلبة للسعادة. ويبدو بارعاً في هذا الربط براعته في ربطه الأخلاق بكل من الفلسفة والدين. . فمن حيث العلاقة المتحققة بين الفلسفة والأخلاق، يرى مسكويه ـ ويحاكي فلاسفة كثيرين ـ أن الفلسفة قسمان: نظري وعملي وإن سعادة الإنسان قائمة على كماله في هذين القسمين. ففي القسم النظري تتحقق بصدق النظر وصحة البصيرة واستقامة الرؤية، بحيث لا يخطىء الإنسان في اعتقاد، ولا يشك في حقيقة وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهي؛ فيثق به ويسكن إليه، ويطمئن قلبه، وتذهب حيرته، ويتجلى له المطلوب الأخير حتى يتحد به[3].

---

(١) تهذيب/ ٢٨. (٢) تهذيب/ ٢٨.

(٣) تهذيب/ ٣٢، ٣٣ ولا يخفى ما في هذه العبارة الأخيرة من طابع صوفي غلاب.

وأما الجانب العملي فهو الكمال الخلقي: وذلك «بترتيب قواه وأفعاله بحيث لا تتغلب، وحتى تتسالم هذه القوى فيه، وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة، منتظمة مرتبة كما ينبغي، وينتهي إلى التبرير المدني الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم ذلك الانتظام، ويسعدوا سعادة مشتركة، كما كان ذلك في الشخص الواحد[1].

ومن حيث العلاقة الوثيقة بين الدين والأخلاق، فإن هدف كل منهما هو صلاح الإنسان وسعادته؟ وهنا يجمل أن نعرض رأي مسكويه في السعادة.

فكرة السعادة: ينقل مسكويه عن أرسطو في مسألة الخير والسعادة وفي معظم الأحوال يبدو النقل حرفياً، ويعترف مسكويه بهذا وينبه إلى ما اختاره أرسطو من تعريفات المتقدمين لمصطلح «الخير» وأقسامه[2] وعليه، فالسعادة الكاملة «تتمثل في خمسة أشياء: صحة البدن ولطف الحواس، والثروة والأعوان وحسن الذكر والأحدوثة والنجاح في الأمور، وجودة الرأي وصحة الفكر وسلامة الإعتقادات في دينه وفي غير دينه، وجودة المشورة في الآراء. وحظ الناس من هذه السعادة بقدر حظهم من هذه الأشياء[3].

ويعرض مسكويه لرأي فيثاغورس وبقراط وأفلاطون الخاص باعتبار الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها، وليس هناك حاجة إلى فضائل البدن أو ما هو خارج البدن، وذلك لكيلا تتوقف سعادة

---

(١) نفس المرجع/ ٣٣ والطابع الاجتماعي واضح في هذه الفكرة.
(٢) تهذيب/ ٦٣، ٦٤.
(٣) نفس المرجع/ ٦٥، ٦٦.

الإنسان على شيء خارج نطاق قدرته، أو خارج حدود نسه فيفتقدها فيشقى «فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل (النفسية). لم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مُبْتلىً بجميع أمراض البدن؟ اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل، ورداءة الذهن وما أشبههما[٣].

ويدحض مسكويه الرأي القديم القائل بأن السعادة العظمى لا تتحقق إلا بمفارقة البدن، واضعاً يدنا على سخافة ما يؤدي إليه مثل هذا الرأي وهو الظن بأن الإنسان في حال حياته وقدرته على أداء الأعمال الفاضلة لنفسه ولبني وطنه يعتبر شقياً، أو ناقص السعادة، حتى إذا مات وفقد هذه الأشياء ـ عد سعيداً تام السعادة. ويظهر أن مسكويه قد أغفل جوانب كثيرة لهذه المشكلة منها ما يتصل بطبيعة التكليف في هذه الحياة، وما يصحب ذلك من مجاهدات.

ومواقف صعبة، قد تشوب السعادة ببعض الشوائب؛ كما أن من طبيعة هذه الحياة، وتعقد مظاهرها ألا يحظى الإنسان عادة بالجوهر الصافي من كل شيء، وباختصار: إن قوانين هذه الحياة ومحدوديتها في الزمان والمكان قد لا تسمح بالرائع المثالي من السعادة، دون أن نفهم من ذلك أية فكرة تتصل بالتبرم بالحياة أو التنصل منها، أو حتى قبولها على مضض. إن للجهاد حلاوة ربما فاقت في اللذة الثمرة، وإن للكفاح نشوة قد تربو على الظفر.

وإذن فلا مفر من قبول فكرة نسبية السعادة[١]. وهي الفكرة التي

---

(١) المصدر نفسه/ ٦٦.

(٢) نسبية السعادة قد تعني تغير صورتها أو موضوعها أو مظهرها بتغير الأفراد أو =

نادى بها أرسطو من قبل، ونعتقد أن مسكويه يوافق عليها، وإن كان قد بين أنه لا يوافق على فكرة الحظ أو البخت وتأسيس السعادة عليهما، وذلك لأن السعادة شيء ثابت، غير زائل ولا متغير - والحق أن فكرة ثبات السعادة مع إمكان تأسسها على أعراض الحياة من مال وجاه وصحة وجمال، لا تصمد لأي نقد. لقد وجد من الفلاسفة الأخلاقيين من اعتبر السعادة غير كاملة إذا لم يشارك البدن في جانب منها، كما وجد من يقلل من شأن البدن في هذا المضمار ولا يرى حاجة إليه، ولقد رأى مسكويه أن يجمع بين الرأيين نظراً لتكون الإنسان من مبدأين. روحاني وجسماني، يتصل كل منهما بعالمه الخاص. ولا تتم السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعاً. غير أن المرتبة البدنية أقل، أما وفور الحظ من الحكمة - هذا التاج النفسي السامي - يعتبر سعادة تامة مزيلة للآلام والحسرات.

وعن تلك المرتبة - مرتبة وفور الحظ من الحكمة - يتحدث مسكويه. ومن أوتاره تنبعث نغمات الزهد والتصوف، وتتردد أصداء سقراط قبيل مغادرته هذه الحياة. استمع إليه يقول: «وهذه المرتبة.... من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها، وهو الذي لا يبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا، ولا يتحسر على ما يفوته من التنعيم فيها وهو الذي يرى جسمه وماله، وجميع خيرات الدنيا، التي عددناها في السعادات التي في بدنه، والخارجة عنه كلها

بتغير حالات كل فرد، فالصحة تبدو سعادة يطمح إليها المريض والجاه والثروة مطمع أنظار الذليل والفقير، ومن الحقائق المرة التي لا مفر من التسليم بها أن الذي يعتبر موضوعاً للسعادة لا ينال هذا التقدير الهائل إلا عند فقده - وهذا ينطبق بصورة أوضح على كل متع الحياة. وقد تعني نسبية السعادة أيضا وجودها غير كاملة كماً وكيفاً. والظاهر أن أرسطو كان يقصد المعنى الأول.

كلاً[1] عليه، إلا في ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذي هو مربوط به. . . . وهو الذي يشتاق إلى صحبة أشكاله وملاقاة من يناسبه من الأرواح الطيبة، والملائكة المقربين. وهو الذي لا يفعل إلا ما أراده الله منه، ولا يختار إلا ما قرب إليه ولا يخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة، ولا ينخدع بخدائع الطبيعة. . . . وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب، ولا يتحسر على فوت مطلوب[2].

وليس هذا هو كل ما لدى مسكويه من عناصر صوفية، بل هناك أيضاً كثير من النصوص التي تفيض تصوفاً حاراً، وإن كان تصوفاً نظرياً[3] من حيث الشرح والتحليل، أي بصرف النظر عن حياة مسكويه الخاصة. وهناك حديثه عن مقامات الناس عند الله عز وجل، وفكر المحبة الإلهية. يقول: «للإنسان مقامات ومنازل عند الله عز وجل: فالمقام الأول للموقنين ـ وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء. والمقام الثاني مقام المحسنين ـ وهو رتبة الذين يعملون بما يعلمون. والمقام الثالث مقام الأبرار ـ وهو رتبة المصلحين، وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد. والمقام الرابع مقام الفائزين ـ وهو رتبة المخلصين في المحبة، وإليها تنتهي رتبة الإتحاد، وليس بعدها منزلة ولا مقام لمخلوق».

---

(١) كلا: عبئاً أو حملاً ثقيلا.

(٢) تهذيب/ ٧٠، ٧١.

(٣) يظهر هذا الطابع من ذكر الوسائل التي يراها مسكوية محققة للإتصال بالإله، فمنها الحرص والنشاط والعلوم الحقيقية والمعارف التعيينية، والحياء من الجهل ونقصان القريحة ولزوم هذه الفضائل والترقي فيها بحسب الإستطاعة. انظر تهذيب ١٠٢.

والطابع الإسلامي واضح في المصطلحات[1] التي يستعملها مسكويه للدلالة على هذه المقامات، كما هو واضح أيضاً من المصطلحات المستخدمة للدلالة على ما يسبب زَلَلْ الإنسان وعثاره، فكلها تقريباً مصطلحات قرآنية مثل الزيغ والرين والغشاوة والختم، إلى آخر هذه الكلمات[2].

ولا يرضى مسكويه للإنسان أن تقصر همته، أو أن تخور عزيمته إزاء المغريات واللذائذ، فنسمع صيحته العالية المنذرة «من رضي لنفسه بتحصيل اللذات البدنية، وجعلها غايته، وأقصى سعادته، فقد رضي بأخس العبودية لأخس الموالي[3]. ألسنا هنا نقرأ معاني الآية القرآنية الكريمة ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم﴾؟، ولا يطعن في ذلك اعتماد مسكويه على جالينوس في تجهيل هؤلاء الذين يقصرون اهتمامهم على تحصيل اللذات الهدف الأساسي لسعيهم، فإنما كان ذلك لتقوية الفكرة والإستئناس لصحتها.

ومن أقوى العناصر الصوفية في بعض تعاليم مسكويه ـ إلى جانب ما سلف ما نرى أنه يمثل أهم المبادىء لنظرية «الفناء» كما عرفها وعرضها صوفية الإسلام. ومن تلك المبادىء نفي الرغبة والإرادة الأنانية، حتى المباح منها والتغاضي تماماً عن المجازاة وانتظار العوض،

---

(١) وهي «الموقنون»، «والمحسنون»، «والأبرار»، «الفائزون»، وكلها قرآنية. وليس من الصعب تلمسها في القرآن الكريم.

(٢) انظر تهذيب الأخلاق ١٠٢، ١٠٣، وقارن القرآن الكريم فيما يتصل بهذه الكلمات على الترتيب: الصف آية ٥، المطففون آية ١٤، البقرة آية ٧.

(٣) تهذيب ٣٦.

ومحاكاة الإرادة الإنسانية وخضوعها خضوعاً تاماً للإرادة والتوجيهات الإلهية، وفي كلمة: «التخلق بأخلاق الله والإقتداء به. وهذا لعمري شوط طويل في طريق الفناء كما رسمه التصوف[1] وهذه هي عبارات مسكويه حول هذه المسألة، عند حديثه عن مثالية الأفعال الإنسانية، يقول مسكويه: «فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية، فهي كلها تصدر عن لبه، وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي، الذي هو ذاته بالحقيقة فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همة خارجتان عن فعله... لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة في سوى الفعل - أي لا يكون غرضه في فعله غير ذات الفعل، وهذا هو سبيل العقل الإلهي. وهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول، خالق الكل - عز وجل - أعني أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة. لكي يكون فعله بعينه هوغرضه - أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل. ومعنى ذاته، هو ألا يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه، وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه، وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته، لا من أجل شيء آخر خارج عنه»[2].

بل إن مسكويه ينص صراحة على أن الموت موتان: موت إرادي، وموت طبيعي. والأول هو إماتة الشهوات والنوازع المنحرفة، ومن المعلوم أن هذا هو أول درجات السلم في طريق الفناء الصوفي. ولكن مما يلفت النظر هنا في تعاليم مسكويه تأكيده أن تجاوز الأغراض مهما

---

(١) انظر: التصوف (طريقاً وتجربة ومذهباً).

(٢) تهذيب ٧٣.

سمت والفناء عنها مهما جلت ـ مثل الرياسة ومحبة الكرامة ـ هي غرض الفلسفة وهو في الوقت نفسه منتهى السعادة[1].

ولا يفوتنا هنا أن ننبه إلى ما سبق أن أشرنا إليه من النزعة الإجتماعية في تفكير مسكويه الأخلاقي. ونضيف هنا أنه أعتمد كثيراً في إيضاح هذه النزعة والدفاع عنها على تعاليم الدين الإسلامي وآدابه، مثل صلاة الجماعة، والجمعة واللقاءات التي شرعها الإسلام بين المسلمين جميعاً، حيث يقبلون من كل فج عميق إلى مكة أثناء الحج أو العمرة، لإيجاد الأنس والألفة بين الناس. وتبادل المنافع المادية والروحية على السواء[2].

كما لا يفوتنا أن ننوه بإخلاص مسكويه وجديته في أن يتمثل مكارم الأخلاق وأن يتحقق بها في حياته العملية. ذلك ما يمكن أن نفهمه من العهد الذي قطعه على نفسه وخطه بيمينه، واحتفظت لنا بعض المراجع به كاملاً أو بجزء منه[3].

ومما يلفت النظر أن ابن سينا هو الآخر قد أخذ على نفسه عهداً مماثلاً، إلا أن الرسالة التي تحمل هذا العنوان ـ العهد ـ لا تصور ذلك

---

(١) انظر تهذيب ٧٤.

(٢) الفوز الأصغر ٦٢ وما بعدها عن فلسفة الأخلاق في الإسلام/١٠٥، ١٠٦ للدكتور محمد يوسف موسى. وقارن نصوص ومصطلحات فلسفية لأستاذنا الدكتور فاروق عبد المعطي.

(٣) ذكر جزءاً منه ياقوت /معجم الأدباء/٥/س ١٧، ١٩ ورواه أبو حيان التوحيدي في المقابسات/ ٣٢٢ ـ ٣٢٦ (عن د. محمد يوسف موسى/ فلسفة الأخلاق ٨٢.

تماماً، وإنما يصور جزء وهو المقدمة ـ لب هذا العهد وجوهرة[1]. وسائر الرسالة إنما يقوم على تعريفات لبعض الفضائل وشرح لها. ومن المعروف أن ابن سينا ومسكويه كانا متعاصرين، وفي مثل تلك الظروف يعسر تقرير أيهما المحاكي والمقلد، وأيهما الأصيل المبتدىء. وليس من المستبعد أن تكون حالة العصر، وما تطلبته الظروف آنذاك عاملاً هاماً في دفع أمثال هؤلاء الفلاسفة إلى إعلان مثل هذا العهد، خصوصاً إذا تذكرنا أن الفلاسفة في أغلب ظروفهم كانوا موضع اتهام، على الأقل فيما يتصل بمطابقة أعمالهم لمعارفهم. وبناء عليه فربما كان مثل هذا العهد تأكيداً لتبرئة ساحة هؤلاء من أنهم يقولون ما لا يفعلون.

ومهما كان الأمر فإن هذا العهد الذي سجله مسكويه هام من الناحية الأخلاقية، لأنه تصوير دقيق لوجهة نظر هذا المفكر في الرجل المثالي باعتبار أن الإنسان يريد الخير لنفسه، ويريد أن يكون أسعد الناس وأكثرهم رفعة وكرامة، ولا علينا بعد ذلك أن نبحث عن الدوافع الحقيقية التي أملت مثل هذا العهد، خصوصاً إذا كان يعوزنا الدليل.

وعلى أية حال فإن مسكويه قد انتقى من كل ما علمه وما شهده، أفضله وأرفعه، غير عابىء بالمصدر الذي يختار منه، ما دامت لديه القوة البارعة في الجمع والتوفيق والمزج وخلق الإنسجام الكامل بين الأفكار مهما تباعدت».

وقد يشهد لافتراضنا الخاص بالظروف المعينة التي ربما تضمنت

---

(١) انظر الملحق حيث يذكر النص من كتاب «تسع رسائل فلسفية».

انتقاد الناس لأمثال هؤلاء الفلاسفة في ذلك الحين وقبله بقليل، ما ترك لنا أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب والفيلسوف المشهور في كتابه السيرة الفلسفية، ففيه يذكر أن الناس قد أخذوا على فلاسفة العصر مآخذ كثيرة، منها أنهم ليسوا على سيرة أعلام الفلاسفة الأول من اليونان، من أمثال سقراط، وقد دافع الرازي عن نفسه وزملائه. يقول الرازي: «إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لما رأونا نداخل الناس، ونتصرف في وجوه من المعاش عابونا واستنقصونا، وزعموا أنا جائرون عن سيرة الفلاسفة، ولا سيما عن سقراط[1]».

٨ ـ في إثبات الصانع[2]

في أن هذا المطلوب صعب جداً من وجه، سهل جداً من وجه آخر، وذلك أن مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء وأبعدها عن العادات وأقصاها وهو، مع ذلك، أظهر الأشياء وأجلاها. وأوضحها وأبينها. ولكن بوجه دون وجه.

أما ظهوره فمن قبل الحق نفسه، لأنه نير. وأما غموضه فلأجل ضعف عقولنا وعجزها وكلالها.

وقد ضرب الحكيم لهذا مثلاً فقال: أن العقل يلحقه من الكلال، إذا نظر إلى الحق الأول ما يلحق عيون الخفاش إذا نظر إلى الشمس. ولذلك درج أبناء الحكمة إلى هذا المطلوب وراضهم بالرياضات، وعالجهم بالعلاجات، حتى أمكنهم أن يلحظوه بنحو ما يستطيع

(١) كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية للرازي/ ٩٩.

(٢) هذا النص لابن مسكويه من كتابه «الفوز الأصغر». وقارن نصوص ومصطلحات فلسفية لأستاذنا الدكتور فاروق عبدالمعطي ـ طبعة بيروت.

المخلوق أن يلحظ إلى خالقه. ولا سبيل إلى هذا النظر إلا بهذا الوجه وهذه الطريقة من التدريج والإرتياض.

وقد ظن كثير من الناس أن الحكماء ستروا هذا الأمر عن الناس وكتموه ضناً وبخلاً. وليس الأمر كذلك، بل الصورة على ما ذكره الحكيم في المثل الذي ضربه. فلا بد إذن - على ما ذكر - من الترقي فيه من أسفل إلى فوق، والصبر على الدرجات التي بين الحضيض والذروة، كما سنورده على طريق الإجمال وعلى طريق الإشارة إلى الأصول.

وأما السبب الذي من أجله لحقتنا هذه الآفة في عيون عقولنا من الغشاوة والضعف فهو ما بين من المباحث الفلسفية أن الإنسان آخر الموجودات وأن التركيبات تناهت إليه ووقفت عنده، وتكاثرت الأغشية واللبوسات الهيولانية على جوهره النير، أعني العقل، الذي به يدرك هذا المعنى البسيط.

وذلك أن البسائط الأول ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر، ولم يكن ذلك بلا نهاية. إذا الأمور التي تخرج إلى العقل تكون أبداً متناهية. فلما بلغت الإنسان تناهت ووقفت. ولما وصل الإنسان آخر الموجودات، صارت الأشياء التي هي من أنفسها أوائل آخرة عنده. وقد ذكر الحكيم ذلك من كتابه المسمى «سمع الكيان».

(ويقصد السماع الطبيعي) إذ يقول: ما هو أول عند الطبيعة فهو آخر عندنا... وإذا كانت هذه حالنا عند الطبيعة، التي هي أقرب الأمور إلينا، فما ظنك بالأمور الإلهية التي هي على غاية البعد منا وبينها وبين الطبيعة بون عظيم.

فبالواجب يلزمنا ـ إذا همنا بالنظر في المعنى الشريف ـ أن تراضَ أولاً بالطبيعيات، ونتدرج منها إلى ما بعدها من المراتب، إلى أن تصير إلى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة، عالمين أن لا طريق لنا إلى ما نرومه إلا بهذا الوجه وعلى هذا السبيل.

قال أفلاطون: من التمس أمراً، لا بد له من الوصول إليه، صبر على الطريق وما يلحقه فيه من صعوبة ومشقة ـ وإنما قال أفلاطون ذلك، لما نظر إلى حاجته إلى علم حقائق الأشياء والإنتهاء فيها إلى معرفة أسبابها ومبادئها الأول، إلى أن يبلغ المبدأ الأول على الإطلاق، أعني الذي لا مبدأ له البتة.

واعلم أن الإنسان إنما يدرك حقائق الأمور بنحوين، وعلى طريقتين: أحدهما: ما يدركه بالحواس الخمس، أعني الصورة الحيوانية التي تستغني عن مادة وموضوع، وهي التي تشاركنا في إدراكها البهائم والحيوانات كلها.

والآخر منها ما يدركه بالعقل وهو ما يختص به الإنسان ويتميز به عن البهائم ويفضل عليها، وهذا الإدراك لا يكاد يخلص دون أن يشوبه الإدراك الحسي إلا بالرياضة الطويلة.

وذلك أن الحس معنا منذ أول كوننا، والصور التي نستفيدها منه راسخة في نفوسنا بالأوهام التي هي تابعة للحواس. فإذا أردنا أن ننظر في المعنى العقلي لندركه، عارضتنا تلك الصور الحسية في أوهامنا لغلبتها علينا والفنا لها، فلم ترعنا ما نرومه من ذلك.

ولأجل ذلك إذا هممنا بإدراك العقل نفسه، أو النفس الناطقة أو غيرها من الأمور المفارقة للمادة، لم نتمكن من ذلك إلا بأن نتصور

ونتوهم حالاً جسمانية، أو صوراً طبيعية مما ألفناه واعتدناه، وكذلك تكون آمالنا إذا أردنا أن ننظر فيها بعد ذلك، وهي كرة الفلك التاسع، أعني جرم الكل، هل هناك خلأ أم ملأ؟ فإن النظر البرهاني يوجب أن ليس هناك خلأ ولا ملأ، إلا أن تصور ذلك صعب علينا لما ذكرته. فنحن نعالج أنفسنا في تحصيل ذلك فلا تكاد تذهن به مع إيجاب العقل إياه. وهذه حالنا في تصور أشياء كثيرة، تجري هذا المجرى. وذلك كله لانطباعنا بالحس والفناء إياه منذ مبدأ كوننا.

فإذا ارتضنا بالرياضات وتعالجنا بما فتح عيون عقولنا، وأدمنا النظر إلى المعقولات حتى نألفها، وانقطعنا عن الحس بقدر الإمكان ظهر لنا شرف المعقولات، وفضلها المحسوسات، وظهر لنا ظهوراً بيننا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموه عن الشيء المحقق. وذلك أن الحواس كلها، وإن كانت تدرك محسوساتها بلا زمان ولا تمويه فإن تلك المحسوسات كلها متبدِّلة سيالة، لا تلبث على حال واحدة ولا قدر يسيراً من الزمان لأنها ذوات هيولي تتفاضل بالأقل والأكثر، والأشد والأضعف، وتعتبر بأنواع الحركات. فإذا أدرك الحس شيئاً منها فظن أنه قد حصله لم يلبث أن يتبدَّل ويتغير عما كان عليه.

ومثال ذلك أن العين إذا أدركت شيئاً من المبصرات في حال من الزمان، فإنها في الحال الثانية تصير غير الأولى بحركة الهيولي وسيلانه وتبدله وقبوله الحركة. كالناظر إلى صورة زيد، فإنه كان من الحال الأولى من نظره إليه على قدر من اعتدال التركيب، وله قسط مزاج العناصر. ولأن الحرارة التي تتحرك دائماً وتعمل من رطوبته، وتحلل منه بخارات، ويعتاض البدن غيرها تارة من الهواء ومرة من الأغذية ـ فهو في الحال الثانية على غير ذلك من الاعتدال، وفي غير تلك الصورة من

المزاج، وإن كان يخفى على الحس فليس يخفى على العقل أنه كذلك. وهناك حال كل مشاهد مدرك بالحواس من هذا العالم الكوني.

وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً، غير متنقلة ولا متحركة ولا قابلة شيئاً من أنواع التغيرات. ولهذا كان أفلاطون يسمي عالم الحس العالم السوفسطائي، أي المموه. ولذلك أرذله العلماء وتهاونوا به وطلبوا المعقولات وعظموها ولحقوا بها.

فنحن إذن محتاجون إلى أن نعظم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغاللنا عن المعقولات الصحيحة، وهو فطام عبير شديد لأنه مفارقة العادة ومباينة العامة في كثير نظرها وعلمه صعب والعمل أصعب، لأن الإنسان كأنه يستأنف لنفسه وجوداً غير وجوده الأول. ولكن ثمرة لذته غير منقطعة، وعاقبته شريفة والظفر بما يؤدي إليه هو الملك الذي لا يزول والنعيم الذي لا يبيد وآخر ما يفضي إليه الجنة، والقرب من الله جل ثناؤه، ومجاورته مع الملائكة. وسنومىء إلى تلك الحالة إيماء أكثر من هذا من موضعه من هذا الكتاب، ولأجل صعوبة هذا المرام، رتبت له هذه المراتب التي ذكرتها وهي المسماة بالعلم الأدنى، والعلم الأوسط، والعلم الأعلى.

وقد بدأت منها بأقربها إلينا، فعملت له منازل، يبتدأ بأولها وينتهي إلى آخرها، ومن حيث لا تتخطى منزله إلى أختها إلا بعد تحصيلها وبعد الاشتمال عليها وكل عمل بما يليه حتى بلغت به الغاية القصوى.

فأما من لم يبتدىء بالرياضيات، فيتدرب بها، ثم بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة ثم بالطبيعيات ثم بما بعدها على الترتيب إلى أن يصل إلى أقصى الغايات. فليس يستحق اسم الفلسفة، بل إنما يشتق له اسم من

المرتبة التي ارتاض بها ووقف عندها. أعني أنه يسمي مهندساً أو منجماً أو طبيباً أو منطقياً أو نحوياً أو غيرها من أزاء الفلسفة. فأما من ارتاض بجميعها وبلغ أقصاها فيسمى فيلسوفاً.

من اتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وأنه لم يمتنع أحد منهم عن ذلك

ولأجل ما ذكرته لم يختلف أحد منهم عن ذلك، ممن استحق هذه التسمية من إثبات الصانع عز وجل، ولا حكي عن أحد منهم أنه جحده أو أنكر شيئاً من صفاته التي يستحقها من البشر بقدر طاقتهم، أعني الجود والقدرة والحكمة، فإن فرفوريوس قال كلاماً هذه حكاية ألفاظه:

«إن أحد الفصول البينة للعقل، التي قال بها من اتبع الحق من اليونانيين. وأما من لم يقل به، فإنهم لا يستحقون الذكر.

وقد أوقعهم ذلك مراراً كثيرة في ضد ما يدركه العيان. على أن هؤلاء أيضاً لم يثبتوا قولهم هذا على الأصل ولا خطر في أول عقولهم بل إنما وقعوا فيه لبنيانهم أمرهم على غير أساس صحيح، ثم لما رأوه متناقضاً اضطروا إلى أن يضيعوا له هذا الأصل الفاسد مكابرة لعقولهم. وأنا لا أرى مناقضة من هذه الحالة ولا أكلم من عقله ثابت على حد الطبيعي فقط حتى أراه قد قواه وهذبه وأعانه بالتدرب والإرتياض ودوام الحق «فهذا نص كلام فرفوريوس» .

وهو موافق لما ذكرته عن القوم، وبالواجب وقع هذا الإتفاق بينهم لأن الإنسان متى ارتاض، بما ذكرناه، ثم استرسل إلى العقل وسلك به صار مفارقاً للحس والأوهام التابعة له، أفضي به إلى ما أفضي بغيره من

أهل الحكمة، ووقف به حيث وقفوا ورأى ما رآه الحكماء ودعا إليه الأنبياء عليهم السلام. فإن جميعهم إنما أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل، وإقامة السياسات الإلهية بالأزمنة والأحوال، وجملوا الخواص من الناس على طريقة الأدب والفهم. فإن الأنبياء، صلوات الله عليهم، منزلتهم في نفوس الناس منزلة الأطباء من الأبدان. فهم يعالجون الناس معالجة الأطباء للمرضى. وذلك أن كثيراً من المرضى يحتاج أن يعالج بالكره، وربما هدد بالضرب. بل ربما أوقع به ليقبل ما ينفعه إذا لم يكن هناك منه فهم لما يشير به الطبيب، ولذلك لا يشتغل معه بذكر العلة التي من أجلها يناول المكروه ويمنع المحبوب، لأن جدوى ذلك عليه قليلة ولأن فهمه بعد عن تحصيله. وكما أن كثيراً من المرضى إذا برأ على تدبير الطبيب، يحمله الهوس على التأول لشهواته، فيخرج له طريقاً من مصالحه، وإن كانت ضارة له، كذلك حال كثير من أهل النظر، تحملهم العادات واستثقال ما ذكرته من فطام النفس عن أحكام الحس، وصعوبة النظر بمجرد العقل عن تأول ما أمر به الحكيم وشرعه الرسول عليه السلام، لا سيما أن انضاف إلى ذلك حب غلبة، أو طلب رياسة فيردونه إلى الأمر السهل الأقرب مع ما فيه من نيل اللذة.

ثم يجدون لا محالة انبعاثاً على ذلك التأويل وحده مسترعين أحوالهم. فحينئذ يكثر الخلاف وتفترق الناس، ويتأول من استطاع التأويل لنفسه بزهيا من الشهوات ويضطرون إلى ثلب من خالفهم ومنقصته، والخروج من ذلك إلى عَداوته ومحاربته.

وسنورد بمشيئة الله من الحجج البائنة، على ما شرطناه من الإيجاز

والاختصار، ما يُعلم به أن ضرورة البرهان تقود كل نظر حق النظر إلى التوحيد والإقرار بالصانع الأول الأحد الذي أبدع الأشياء كلها وتعالى عنها علواً كبيراً، وأن القوم الذين علمونا إياها لم يكونوا لينتحلوا غيره ويعتقدوا سواه، فجل عني مشابهة النظير والمثيل.

من الإستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جل وعز

قد قلنا أن الأجسام الطبيعية أقرب الأشياء التي يبحث عنها إلينا، لأننا بعضها ومناسبون لها. وكذلك نحسها بالحواس الخمس. وذلك أن كل حاسة إنما تحس من الأمور بما لأمها لأن حاسة اعتدالاً موضوعاً لها. مثال ذلك أن الذوق يحس بالرطوبة للرطوبة المخالفة والسمع يحس بالهواء للهواء المخالف، واللمس يحس بالأرض للأرض، والبصر بشعاع ناري لشعاع ناري وهكذا. فأما الشم، وهو الخامس، فإنه مركب لأنه إدراك البخار، والبخار مركب من الهواء، والماء، وينبغي أن يذكر حال واحدة منها ليستدل بها على أحوال الباقيات.

فأقول: أن الهواء الموضوع لتجويف الأذن له اعتدال موافق لقبوله، فإذا تغير بهواء آخر يطرقه مما فيه حركة وإقراع، أحس به الإنسان، وكذلك حال الرطوبة الموضوعة للسان.

وأقول الآن: أن لكل جسم طبيعي حركة تخصه. وذلك الجسم ما كان منه موجوداً وما كان منه متكوناً، فإنما قوامه بصورته الخاصة، وصورته الخاصة به هي المقومة لذاته، وذاته هي طبيعته، وطبيعته هي مبدأ حركته الخاصة وهي التي تحركه إلى تمامه. وتمام كل شيء هي ما لاءمه ووافقه. وكذلك كل متحرك يتحرك إلى تمامه فهو بالشوق،

والذي يشتاق إليه فهو معلول بما يشتاق إليه، والعلة تتقدم على المعلول بالطبع، فلذلك صار الإستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع جل ذكره.

ونعود فنقول: أن الحركة المطلقة للأجسام الطبيعية هي ستة: حركة الكون والفساد والنمو والنقصان والإستحالة والنقلة.

وذلك أن الحركة نقلة وتبدل ما. والتبدل في الجسم لا يخلو أن يكون اما بمكانه واما بكيفيته واما بجوهره، أما التبدل بالمكان فاما أن يكون بكله أو بجزئه. فإن كان بكله كانت حركته مستقيمة. . وإن تبدل بجزئه كانت حركته مستديرة، ويعرض للمستدير أن يتحرك أيضاً اما من محيطه إلى مركزه، واما من مركزه إلى محيطه، فإن تحرك من مركزه كانت حركته ذبولاً.

فأما المتبدل بالكيفية، فليس يخلو أن يحفظ جوهره أو لا يحفظ فإن حفظ جوهره كانت استحالة وإن لم يحفظ جوهره، كانت حركته فساداً ـ وهذه الحركة الآخرة إذا نظر إليها بقياسها إلى الجوهر الثاني، أعني ما استحال إليه، سمي كوناً.

في أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره وأن محرك جميع الأشيا غير متحرك

نريد أن نبين أن لكل متحرك بحركة من أنواع الحركات محركاً سواه، فإن محرك جميع الأشياء غير متحرك، وأنه علة تمامها وعلة حركتها فأقول:

إن كل جرم متحرك إنما يتحرك عن محرك، ولكنه لا يخلو الجرم

المتحرك من أن يكون حياً أو غير حي. فإن كان حياً، وادعى مدعٍ أن حركته من ذاته لا من غيره، قلنا له: لو كان كذلك لكنا إذا نزعنا جُزءاً من أجزائه الشريفة، بقيت حركة الحي وحركة الجزء المنتزع جميعاً. وليس الأمر كذلك، بل هو بالضد. فليس إذن جرم الحي هو المحرك له بل لغيره.

وإن كان المتحرك غير حي، فهو أما نبات أو جماد. فإن كان نباتاً لزم من حركته ما يلزم من حركة الحي أيضاً. إن كان جماداً فإنه: أما أن يكون أحد الإستقصات أو أحد مركباتها. فإن كان أحد الإستقصات لزم فيه: وإن كان حركته من ذاته، لا يقف إذا بلغ موضعه الخاص به إذا انتهى إليه. وإن وقف فيه لزم أن يقف في غيره كما يقف الحيوان حيث يريد، وليس الأمر كذلك. فليست حركة الاستقصات من ذاتها إذن.

فإن قال قائلٌ: إن حركة الإستقصات إنما هي إلى المكان لطلبها المكان الذي يخصها، لأنه هو المطلوب المتشوق، وذلك مطلوب متشوق، فهو المحرك لطالبه. فمن هذه الجهة أيضاً محرك الإستقصات غيرها.

ويمكن أن نبني على هذه الجهة أن الحيوان إنما يتحرك بالشهوة أو بالكراهة: أما بالشهوة فليدنو من المشتهى شوقاً، وأما بالكراهة فليبعد عن المكروه هرباً منه (فهو) متحرك من غيره.

ثم ننظر من هذا المحرك أيضاً: فإن ألزمه نوع من أنواع الحركة لزم فيه ما لزم في المتحرك الأول، ولا يزال إلى أن ينتهي إلى محرك بنوع من أنواع الحركة.

ويلزم من هذا البحث أنه ليس بجرم، لا ناقد بيناً أن كل جرم متحرّك فيكون هذا المحرك الذي لا يتحرك مبدأ وعلة لوجود الأشياء وبه قوام كل جوهر ووجود كل موجود.

وإذا قد تبين ذلك، فقد علم أن الوجود من جميع الأشياء بالعرض وهو من المبدع الأول بالذات. وقد أطلقت الحكماء أن كل ما يوجد من شيء بالعرض، فهو شيء آخر بالذات، وذلك أن العارض في الشيء أثر. والأثر حركة، ولا بد له من مؤثر، ويرتقي الأمر فيه إلى مؤثر لا يقبل أثراً من غيره، بل هو مؤثر فقط، فالوجود إذن ذاتي للمبدع الأول لأنه لم يقبله من غيره، ومنه فاض على سائر الأشياء التي دونه، وبه قوام صور الموجودات.

وإذا كـان الوجـود فيه ـ كـما قلنا ـ ذاتيـاً فليس يجوز أن يتـوهم معـدوماً. فهـو واجب الوجـود. وما كـان واجب الوجـود فهو دائم الوجود، وما كان دائم الوجود فهو أزلي. وإذا كان كذلك فليس يجوز أن يتوهم شيء من أنواع الموجودات لم يتوفر عليه، لأنه عز وجل هو الذي فاض به وأعطاه ما دونه. فهو إذن من الوجود في أعلا رتبـه، ووجود سائر الأشياء ناقصة عنه ومستفادة منه.

ويمكن أيضاً أن نبين أن كل متحرك فإنما يتحرك من متحرك سواه على هذه الجهة: كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية. فإن كانت حركته طبيعية، فالطبيعيات هي التي تحركه كما بين ذلك في كتاب السماع الطبيعي. وإن كان حركته غير طبيعية فهي يتحرك إما بإرادة وإما بقهر، فالتحـرك بإرادة إنمـا يحركـه الشيء المراد كـما بينا. والمتحرك بالقهر يحركه الذي قهره. فكل متحرك إذن يتحرك من محرك

غيره. وكذلك يكون حال الغير إلى أن يصل إلى محرك لا يتحرك وهو أول المحركين.

وأيضاً فقد كان تبين أن لكل جسم طبيعة، وتبع ذلك أن له حركة أيضاً إذ الحركة آية الطبيعة. فليس يجوز أن يكون المحرك الأول متحركاً لأنه لو كان متحركاً كان له محرك، ولم يكن أول. وقد قلنا أنه أول، فهذا خلف، ومن هنا تبين أنه ليس بجسم، لأن الجسم متحرك ويلزمه ما ذكر.

في أنه واحد:

فأما أنه واحد، فإنه يتبين على هذه الجهة فنقول: إنه لو كان الفاطون أكثر من واحد، للزم أن يكونوا مركبين، وذلك أنهم اشتركوا في أنهم فاطون، واختلفوا في الذوات، ولا بد من أن يكون الشيء الذي به خالف أحدهم الآخر غير ما وافقه له، فيجب أن يكون كل واحد منهم مركباً من جوهر وفصل. والتركيب حركة لأنه أثر ولا بد له من مؤثر على ما بين من قبل، فيجب من ذلك أن يكون للفاعل فاعل وهذا يمر بلا نهاية. فبالضرورة يرتقي إلى فاعل واحد.

ويعرض من هذا الموضوع، بعد أن نحقق أن الفاعل واحد - موضع شك وهو أن يقول القائل: كيف يمكن أن تحدث أفعال كثيرة مختلفة من فاعل واحد لا سيما ومن تلك الأفعال ما هو متضاد أيضاً، لأنه من البين أن الواحد البسيط يفعل فعلاً بسيطاً.

فنقول: أن الجهات التي يمكن بها أن يفعل الفاعل الواحد فعالاً مختلفة كثيرة أربع جهات:

أحدها: أن يكون مركباً من أجزاء وقوى كثيرة.

الثاني: أن تكون أفعاله من مواد مختلفة.

الثالث: أن تكون أفعاله بالآلات.

الرابع: أن تكون أفعاله ليس بذاته فقط، بل بمتوسطات من أشياء أُخر.

أما التركيب من أجزاء وقوى كثيرة فمنزلة الإنسان الذي يفعل أفعالاً بعضها بالشهوة وبعضها بالغضب وبعضها بالعقل.

وأما الذي يفعل أفعالاً كثيرة بآلات كثيرة فمثل النجار ينحت بالقدوم ويثقب بالمنقب.

وأما الفاعل الذي يفعل أفعالاً كثيرة من مواد مختلفة، كالنار تلين الحديد وتصلب الطين.

وأما الذي يفعل أفعالاً كثيرة بعضها بذاته وبعضها يتوسط أشياء غيره على طريق العرض، فبمنزلة الثلج يبرد بذاته ويسخن بطريق العرض وتوسط غيره. وذلك أنه يكشف بذلك التبريد فيقبض فيحقن الحرارة ويسخن الشيء المبرد، فيكون أسخان الثلج بتوسط غيره.

وليس يمكن أن يكون الفاعل ذا قوى كثيرة لأنها توجب الكثرة والتركيب، وقد أبطلنا ذلك. ولا يمكن أيضاً أن يفعل أفعالاً كثيرة بآلات كثيرة لأن تلك الآلات الكثيرة لا تخلو من أن تكون مفعولة فعلى أي وجه فعلها الواحد؟ وهذا محال.

وإن لم يكن مفعولاً وجب من ذلك أن يكون أثر من غير مؤثر،

وهذا محال كما بينا. ولا يمكن أن تكون كثرة الأفعال لكثرة المواد، لأنه يلزم من المواد أن تكون مفعولة أو غير مفعولة. والكلام عليها كالكلام على ما تقدمه. فلم يبقَ إلا أن يقال أن السبب في كثرة الأفعال إن الواحد يفعل بعض أفعاله بذاته، وبعضها بتوسط شيء وأشياء.

وأول من اخترع هذا الرأي على ما ذكره فرفوريوس أرسطاطا ليس (حيث) قال: . . . وذلك أن أفلاطون كان يقول بالصورة فلزمته الكثرة فبين من هذا المذهب أنه واحد فاعلي أول. وجميع ما حكيناه في هذا الفصل إنما هو عن فرفوريوس الصوري.

٩ ـ في أنه ليس بجسم:

قد تبين مما قدمناه أن الجسم يلزمه الكثرة والتركيب والحركة، وكل واحد من هذه يستحيل أن يطلق على الواحد الأولى. أما التركيب فلأن أثراً لا بد له من مؤثر، لأن الأثر من باب المضاف. وأما الكثرة فلأنها تضاد الوحدة.

وأما الحركة فلأنها تحتاج إلى محرك، كما بينا، على أنا قد كنا قلنا أن الحركة أثر والأثر حركة ما. ويمكن أن يساق البرهان على أنه ليس بجسم على هذا:

المحرك الأول ليس بمتحرك، ولأن عكس السالبة الكلية كلية فيجب من قولنا: لا شيء من المحرك الأول بمتحرك، أنه: لا شيء مما يتحرك بمحرك أول. . . ثم تضيف هذه المقدمة مقدمة أخرى قد صححناها: أن كل جسم متحرك. فتكون النتيجة: ولا شيء من المحرك الأول بجسم. فالمحرك الأول ليس بجسم.

١٠ - في أنه تعالى وتقدس أزلي :

قد كنا بينا أن الوجود ذاتي للمبدع الأول، وأنه واجب الوجود وهذه حال الأزلي. ونقول بوجه آخر:

أن المحرك الأول ليس يتحرك، وكل متحرك متكون محدث. فما ليس بمحدث فهو غير متكون، لأن التكون لا يكون إلا بحركة، وما لم يكن متكوناً فليس بمحدث، فلا أول له، فهو أزلي.

ويمكن أن ننظم مقدمات هذا القياس على النحو الذي نظمناه من القياس الأول سواء.

وإذا أمعن الإنسان النظر، فيما قدمناه، ووفاه قسطه من الإستقصاء والروية، ظهر له شيء واحد منفرد بذاته، بريء من كل مادة تظهر، فلو من كل كثرة تشرب وحدانيته بنوع من الأنواع (و) على وجه من الوحدة لا يشبه شيئاً من جميع ما يلحقه التصفح والتأمل. إلا أنه لا يجد بدأ من وصفه والإشارة إليه، فيضطر إلى استعمال الألفاظ البشرية بالآلات اللحمية، فيستعيد الصفات التي يجدها في المبدعات التي ألفها وعرفها، إذ لا سبيل إلى غير ذلك. فأحسن حينئذ والأشبه أن يستعمل أحسن ما يقدر عليه من الألفاظ.

وذلك أنه إذا وجد لفظتين متقابلتين، وجب عليه أن يختار أحسنهما، ويطلقه على ذلك الشيء الشريف المتعالي عن كل اسم وصفته، كالموجود والمعدوم، وكالقادر والعاجز، وكالعالم والجاهل وسائر الألفاظ المتقابلة التي تشبه هذه. وينبغي له، مع ذلك، أن يتحرى، فلا يطلق إلا ما أطلقته الشريعة وتعارفته الأمة وجرت به العادة. ويجب

عليه، مع ذلك، أن يعتقد أن الشيء الذي يشير إليه أعلى من جميع الصفات التي يصفه بها وأشرق وأفضل لأنه مبدعها وموجدها، وأنه غير ممكن لأحد يوجه ولا سبب أن يحيط به علماً ولا يعرف شيئاً فيه لأنه ليس شيئاً مما عرفه من الموجودات بل هو مبدعها.

ومن هذا نبين أن الله لا يبرهن عليه بطريق الإيجاب بل بالسلب.

١١ - في أنه يعرف بطريق السلب دون الإيجاب:

إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للبرهان عليه ذاتية له أولية، وهي التي يوجد الشيء بوجودها ويرتفع بارتفاعها.

والله تعالى أول الموجودات كما بينا وبرهنا عليه. فاعلها ومبدئها فأذن ليس له أول يوجد في المقدمات وهو أحد فليس له ما يوجد فيها وليس له وصف ذاتي غير ذاتي. فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم.

فأما برهان الخلق على طريق السلب فإنه إنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه، كما نقول: أنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكثر - كما قلنا: أنه ليس يمكن أن تكون للعالم أسباب لا ترتقي إلى واحد. فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها.

وأيضاً فإن الألفاظ إنما اصطلح عليها لضرورة الناس إلى العبارة الموجودة عن موجوداتهم التي جملتها غيره وعن أنواعها وأشخاصها والله تعالى وتقدس، متعالٍ عنها علواً كبيراً - وهو مباين لجميعها مباينة تامة لا

يجمعه وإياها نوع من أنواع الإشتراك. فنحن إذن مضطرون إلى حرف السلب من الإشارة إليه ومن أوصافه، فنقول ليس هو العقل ونقول هو عالم وليس هو كالعالمين وقادر لا كالقادرين.

١٢ ـ في أن وجود الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل:

كنا بينا أن الوجود من جميع الأشياء بالعرض، وأنه من الباري سبحانه وتعالى بالذات، وأوجبنا منه أنه أزلي وأن الأشياء نالت الوجود منه، وأنها ناقصة عنه إذ كان المعلول لا يمكن فيه أن يساوي العلة. وذكرنا أن بعض الأشياء نال الوجود بلا متوسط.

ونحن الآن قائلون: أن الوجود الأول الذي ظهر منه إنما حصل للعقل الأول المسمى العقل الفعال، ولذلك هو تام الوجود باقٍ أبداً، ثابت على حالة واحدة لا تتغير. لأن الفيض متصل به أبداً لأزلية مفيضة وسعة جوده. فالعقل إذن أبدى الوجود، وهو تام بالإضافة إلى الوجودات التي دونه. فأما بالإضافة إلى المفيض عليه للوجود فإنه ناقص عنه بالضرورة كما قلنا.

ولما كان وجود النفس بواسطة العقل، حصل ناقص الوجود بإضافته إلى العقل واحتاج إلى الحركة شوقاً إلى تمامه وتشبهاً بالعقل وهو تام بالإضافة إلى الأجسام الطبيعية.

ولما حصل الفلك موجوداً بواسطة النفس، كان ناقص الوجود بالإضافة إلى النفس، فاحتاج إلى الحركة التي يستطيعها الجسم وهي حركة المكان. فصارت الحركة الدورية هي التي تتم له الوجود الدائم الذي قدره الله له.

ولما انتهى الوجود إلى أجسامنا، كان يتوسط الفلك وأجزائه وكواكبه فضعف جداً وقل. وحصلنا من الوجود الجسمي على التكون الذي حصل هو كالوجود، إذ كان غير باقٍ ولا ثابت على حال واحدة ولاطرفة عين، بل إنما وجوده بالحركة والزمان على طريق التكون. وإذ قد تبين ذلك، فقد وضح أن مراتب الموجودات كلها إنما حصلت على ما هي عليه بالله تعالى، وأن وجوده الفائض وقوته السارية هو الذي يحفظ نظام العالم كله.. ولو توهم متوهم أن الله سبحانه قد أمسك عن هذا الفيض بالوجود لما وجد شيء من العالم ولعدم كله للوقت والحال.

وكذلك قلنا لما نظرنا في الجواهر بقياس بعضها إلى بعض وبحسب نظرنا في الطبيعيات. أن الجوهر هو القائم بنفسه، المكتفي بذاته وأنه القابل للأعراض المتضادة من غير أن يفسد بفسادها.

والأن لما صرنا ناظرين في الجواهر بقياس إلى مبادئها إلى أن يرقى بها إلى المبدع الأول، لم تستطع أن نقول أن الجوهر قائم بنفسه، وكيف يقوم بنفسه ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى واضمحل. وسنبين ذلك فضل بيان بمثال نورده، فنقول:

كل جوهر مركب فإنما تركيبه من هيولي وصورة. والصورة إنما هي تصير من الهيولي بالتركيب، والتركيب حركة، ومحركها غيرها، كما بينا، وليس يمكن من الهيولي أن توجد وحدها معراة عن الصورة ولا في الصورة وحدها أن توجد بلا هيولي. وقد بين ذلك واستقصى عليه في موضعه ولا حاجة بنا إلى ذكره. وإذ بان ذلك فقد علم أنهما مضطران إلى موجد يوجدهما معاً ومركب يؤلفهما في حال الإبداع. وقد تقدم

البيان على أن التركيب حركة، وكل متحرك إنما يتحرك من محرك إلى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك وأنه واحد أزلي سبحانه وتعالى.

فأما الهيولي الثابتة أعني الموضوعة للصور الطبيعية، فإن الطبيعة مشتملة عليها، وهي ذات قوة إلٓهية نافذة في جميع الأجرام تحركها إلى تمامها، وإنما القوة الإلٓهية ليست تكل ولا تعجز.

١٣ ـ في أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شيء:

قد ظن قوم لا دربة لهم بالنظر أنه لا يكون شيء من الأشياء إلا من شيء، وذلك لما رأوا أن الإنسان لا يكون إلا من إنسان، والفرس لا يكون إلا من فرس، حكموا أنه لا يكون شيء إلا من شيء. ولجالينوس الطبيب فيه كلام. وللإسكندر في نقضه كتاب مفرد، بين فيه أن المتكون إنما تكون لا من شيء ونريد أن نبين ذلك ونوضحه بقول وجيز فنقول:

إن الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصورة حسب، فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل بنفسه. وقد بين الحكيم ذلك، ودل على أن الصورة تنقاد على أمر ثابت لا يتغير، ليقبلها واحداً بعد آخر. فالأشكال كلها والصور الهيولانية بأسرها إنما هي محمولة في أجرام. والجرم الموضوع لهما إنما يتبدل كيفية، وصورة بصورة. وليس يخلو ـ إذا استبدل بصورته ـ أن تبقى الأولى فيها مع حدوث الثاني، أو ينتقل عنه إلى جرم آخر أو تبطل البتة.

فإن ادعى مدعٍ أنها تبقى في الجرم مع حدوث الثاني، كانت دعواه محالاً، لأن الصور المتضادة والأشكال المختلفة لا تجمع في محل

واحد. وإن ادعى مدعٍ أنها تنتقل عنه، كان أيضاً محالاً، لأن نقلة المكان إنما تكون للأجرام، فأما الأعراض فإنها لا تصح فيها النقلة إلا أن تكون من حواملها، وذلك بطريق العرض. وهذه أمور قد كشف عنها وبين أمرها. . . وليس من شرطنا إطالة الكلام فيها.

فبقي أن نقول: أن الأول يبطل بحدوث الثاني، وإذا بطل الأول، فإنما صار من وجود إلى عدم. وإذا أثبت في الصورة الأولى أنها تصير من الوجود إلى العدم كان ذلك أيضاً في الصورة الثانية الحادثة واجباً، أعني أنه صار فيه العدم إلى الوجود، وإلا لزم فيه: أما أن يكون موجوداً في محله ذلك، وأما متنقلاً إليه من محل آخر. وقد أبطلنا هذين، فبقي أن تكون الأشياء المتكونة كلها، أعني حدوث الصورة والتخليط وسائر الأعراض والكيفيات إنما حدثت لا من شيء.

وقد أطلق الحكيم أن الموجود من موجود، وهذا بيِّن لأن الله تعالى لو كان أبدع الموجود من موجود لكان لا معنى للإبداع. إذ الموجود موجود قبل الإبداع. وإنما يصح الإبداع في الموجود إذا كان لا من موجود، أعني العدم.

وأن ارتقينا من الأمور القريبة الينا، تبين لنا ما نرومه عن قرب، وذلك أن كل كائن فإنما يكون عما لم يكن ذلك الشيء. مثل ذلك الحيوان. فإنه يكون من غير حيوان!!، إذ الحيوان يكون من مني، والمني إنما يقبل صورة الحيوان شيئاً بعد شيء، ويستبدل بها من صورته الأولى. وكذلك المني يكون من الدم، والدم من الغذاء من النبات والنبات من الإستقصات والإستقصات من البسائط، والبسائط من الهيولي والهيولي والصورة لما كانا أول الموجودات ولم يصح وجود أحدهما خلواً

من الآخر، لم ينخلا إلى شيء موجود، بل إلى العدم، فيكون وجودهما لا عن شيء. وذلك ما أردنا أن نبين.

١٤ ـ شرح نص مسكويه في إثبات الصانع:

مشكلة الألوهية من المشاكل القديمة قدم العقل البشري ذاته. ويصعب على المرء أن يحدِّد أي الشعوب أو المجتمعات هو الذي بدأ بحث الألوهية. إذ من المستحيل أن يجد المرء فرداً أو مجتمعاً ما إلا وله موقف من هذه الفكرة: سواء كان موقفه الرافض أو موقف القبول والتأييد. كذلك يصعب على المرء أن يوحد بين الرافضين جميعاً من جهة وأن يوحد أيضاً بين القائلين بهذه الفكرة من جهة أخرى.

ذلك أن فكرة الألوهية فكرة متشعبة: فهناك من قال بالتوحيد وهناك من قال بالثنائية وفريق قال بالكثرة... أضف إلى ذلك أن درجات التوحيد ذاتها تختلف من فرد إلى آخر... ثم أن النشاط الإلهي والفاعلية الإلٓهية قد يكون له دور إيجابي في مذهب أو اتجاه، وقد لا يكون له هذا الدور والنشاط والفاعلية في اتجاه أو مذهب آخر. كذلك من هؤلاء وأولئك من قال بفكرة الخلق من العدم، ومنهم من أنكر فكرة الخلق كله قائلاً بقدم العالم وحدوثه حدثاً أزلياً.... كذلك اختلفت المذاهب في علاقة الله بالعالم: فهناك من قال بوحدة الوجود، وهناك من قال بالحلول وآخر قال بأن الله مفارق للعالم وعالٍ عليه... وهناك من قال بأن الله داخل الكثرة، بينما نجد في المقابل أولئك الذين يقولون أن الكثرة داخلة في الله... تيارات متعددة ومتباينة يصعب على المرء كما أشرنا في البداية، أن يضعها في إطار واحد أو إطارين. فالتيارات متعددة ومتباينة وكلها عالجت قضية الألوهية بطرق متباينة.

ومسكويه، كفيلسوف مسلم، عالج القضية في كل ما كتبه بوجه عام، وهنا من هذا الكتاب «الفوز الأصغر» نجد أنه بدأ، أول ما بدأ كتابه، بإثبات وجود «الصانع».

وقبل أن نشرح النص نود أولاً أن نثيرالانتباه، ونلفت النظر إلى كلمة «الصانع». ذلك أن هذا المصطلح، وإن كان يتفق مع الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص، وبعض المذاهب الأخرى بوجه عام، إلا أننا نرى أن مسكويه لم يكن موفقاً في استخدام كلمة «الصانع» لما لها من دلالة بعيدة كل البعد عن الفكر الفلسفي الإسلامي «المحض». لأن الصناعة كما نفهمها في الفلسفة اليونانية تعني «النحت» والتصوير والتشكيل والمحاكاة، لكنها لا تعني البتة «الخلق». فإذا كان مسكويه يقصد من كلمة «الصانع» المعنى الأخير فلماذا لم يستخدم بدلاً من هذا اللفظ لفظاً آخر مثل «الخالق» أو الله أو الموجد إلى آخر هذه الألفاظ التي لها دلالة معينة.

أما إذا كان يهدف من استخدامه كلمة «الصانع» المعنى اليوناني، فهذا أمر آخر. وفي هذه الحالة يكون لنا منه مواقف أقل ما يقال فيها أن مسكويه لم يكن آنذاك، فيلسوفاً معبراً عن الروح الإسلامية تلك الروح التي تقول بالخلق، بالإيجاد من العدم، تقول بأن الله فاطر كل شيء.

صحيح أن كلمة الصنع وردت مرة واحدة في نسبتها إلى الله حيث نقرأ في سورة النحل: **﴿صنع الله الذي اتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون﴾** [١٨ النحل]، لكننا إذا استثنينا هذا الاستخدام واستقربنا كلمة الصنع الواردة في القرآن الكريم، ، سوف نجد أن لها معنى سيء

تماماً. فهي قد تشير إلى الشرك والأفك والكذب، تشير إلى اختلاف الإنسان للآلهة وصناعته لها. قد ورد قوله سبحانه ﴿وألق ما في يمينك تلقف ما صنعوا﴾ [٦٩ ك طه]. ﴿وكذلك إنما صنعوا كيد ساحر﴾ (١٣٧ ك الأعراف). وكذلك... ﴿ويصنع الفلك، وكلما مر عليها ملأ من قومه سخروا منه﴾ (٣٨ ك هود).

معنى هذا كله أن كلمة الصناعة تعني إيجاد شيء عن شيء أو شيء أو أشياء أخرى موجودة. وبهذا المعنى نقول: أن النجار صانع هذه السبورة، أو أن هذه اللوحة الفنية من عمل «صناعة» هذا الفنان. كذلك نقول هذا «صنع» للنسيج... إلخ. لذلك كله ينبغي أن نكون واضحين ومدققين حينما نستخدم بعض الإصطلاحات لكي نتحدث من خلالها عن الأفعال الإلهية.

بعد هذه الإشارة السريعة لعنوان القسم الأول عند مسكويه نبدأ الآن بشرح موجز لقوله:

يقول مسكوية: «وذلك أن مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء... إلخ، يوضح مسكويه من هذا النص، في البداية، أن معرفة الله وإدراكه أوضح من كل وضوح وأغمض من كل غامض. فمن ناحية نجد أن الله في حد ذاته ظاهر على ذاته ظاهر على ذاته بذاته فهو أوضح الأشياء وأجلاها وأعظمها وأحسنها. بل أنه وحده، الحقيقة الخالدة الثابتة في هذا الوجود.. ومع هذا كله فإن إدراك الله من أصعب المسائل وأعقدها والسبب في ذلك هو ما يقرره مسكويه من أننا في البداية لا نتعامل إلا من خلال الحواس، وهذه الحواس لا تدرك إلا الشيء المادي. ونظراً لأننا قد ألفنا ذلك أضحى الإدراك الحسي المادي

متأصلاً في أعماقنا واعتقدنا أن الحواس هي كل شيء، وأن الماديات هي كل-شيء، وأن ما لا يناله الحس فَفْرضُ وجوده محال.

ولما كان العقل الإنساني قد نشأ بين أحضان هذه الحواس، فإنه قد أفاد منها الكثير والكثير. . . كيف لا وهو مدين بكل الصور والأشباح والخيالات الموجودة لديه للحس!! لذلك ينشأ العقل معتمداً على الحواس في المقام الأول. ولهذا يصعب على المرء أن يكون «عقلاً خالصاً» أقصد يصعب عيه أن يصفي عقله من الصور الحسية، يصعب عليه أن يمنع عقله من التأثر بالمحسوسات. ولهذا فإن هذه المحسوسات كثيراً ما تحول بين العقل وبين إدراك المعقولات الخالصة.

وفضلاً عن هذا كله، فإن الله، كما يرى مسكويه، موجود كامل مطلق لا متناهٍ. وفي المقابل نجد أن الحس والعقل متناهيان.

معنى هذا أنه يصعب على المتناهي أن يحيط علماً باللامتناهي، ولهذا كثيراً ما يعجز المرء عن إدراك الله الضعف عقله وعجزه وكلاله كما ينص مسكويه.

وقد أفاد مسكويه في هذا الصدد التشبيه الذي ساقه أرسطو في هذا الصدد، وهو أن الخفافيش لا تستطيع الرؤية في النور لأن نظرها أضعف من أن يتحمل طاقة هذا النور الذي من شأنه أن يفسد العين أو يحول بينها وبين الرؤية الحقة. كذلك الأمر فيما يتعلق بصلة العقل بالنور الإلهي حيث يكون «العقل» عاجزاً عن معاينة الله ومشاهدته. لأن العقل المتناهي لا يستطيع البتة أن يحيط علماً بهذا اللامتناهي. لذلك ينبغي على العقل أن يعد نفسه لإدراك الله كما يقول مسكويه.

وقبل أن يوضح مسكويه الكيفية التي يُعَـدُّ بها العقل لإدراك الله يشير إلى أن الطبيعة، أقصد طبيعة الأشياء تحب دائماً أن تختفي وتغيب عن «النـظر». فنحن نعلم أن ما يميـز الإنسان عن سـائر الكـائنات الأخرى أنه حيوان ناطق، ومع هذا فإن صفة النطق هذه (التفكير) لا تظهر علاماتها على المرء إلا بعد فترة من دبيبه على الأرض، بينما هو في البداية يعتقد أن حواسه هي كل ما في الأمر.

وفي مقابل ذلك نحن ندرك الأشياء من خلالها أعراضها، ونعتقد أن هذه الأعراض بمثابة الصفات الجوهرية والأساسية للشيء. . . لكن بعد ذلك سرعان ما ينكشف للمرء أن ثمة فرقاً بين الصفات الجوهرية تبين الصفات الثانوية، وأن طبيعة الأشياء تكمن في الصفات الجوهرية لا في الصفـات الثانـوية أو العـارضة. ولهـذا قيل أن طبيعـة الشيء الجوهرية محتجبة خلف هذه الأعراض. وهذا هو معنى قول الحكيم «أرسطو» ما هو أول عند الطبيعة فهو آخر عندنا.

ولكي يصل المرء إلى الإدراك الحقيقي للأشياء لا ينبغي لـه أن يقف عنـد هذه الأعـراض الـظاهـرة، بـل ينبغي أن يضرب ببصره وبصيرته إلى الداخل، إلى الباطن حيث اللب والجوهر والماهية.

ويرى مسكويه أنه ليس صحيحاً أن الحكماء يضنّون ويبخلون على الناس بما لديهم من علم ومعرفة. . . ذلك أن الحكماء لهم منطقهم، والعامة منطقها الخاص، ويصعب على الحكماء أن يرفعوا العامـة إلى مستواهم، كما أنه لا ينبغي للحكماء أن يهبطوا إلى درجة العامة وإلا لما كانوا حكماء!! أريد أن أقول أن منطق العامة بحكمة التشبيه والتمثيل لأنه يعتمد اعتماداً كلياً على الحواس والمحسوسات، بينما منطق الحكماء

يحكمه التجريد وتجاوز المحسوس إلى المعقول. . . ومن هنا كان سوء الفهم بين الحكماء وبين العامة.

ولذلك سعى مسكويه إلى تجلية الطريق الذي من خلاله يستطيع المرء أن يدرك الذات الإلهية وأن يصل إليها. وهو هنا يسعى إلى تحصين العقل في المقام الأول لكي لا يخر صعقاً بما يراه أو يشاهده فيما بعد.

والعقل الإنساني هنا شأنه شأن أي عضو آخر. فكما أن لاعب الكرة لا يكون ماهراً في رياضته إلا عن طريق المران المستمر والاهتمام والتركيز الشديدين على لعبته، وكذلك العقل الإنساني لا يمكن أن يصل وصولاً صادقاً ويقينياً إلى إدراك الله إلا إذا جهز نفسه وأعده لهذه الرحلة الشاقة العسيرة والممتعة في عين الوقت.

يقول مسكويه: «. . . . فبالواجب يلزمنا إذا هممنا بالنظر في هذا المعنى الشريف. . . إلخ.

في هذه الفقرة يوضح مسكويه كيفية تدريب العقل على إدراك المعقولات الكلية المجردة، وهو هنا يتبع نفس البرنامج الأرسطي والأفلاطوني حيث يرى أن العلوم تنقسم في رأيه ثلاثة أقسام:

١ ـ العلم الأدنى.

٢ ـ العلم الأوسط.

٣ ـ العلم الأعلى.

وواضح من خلال هذه التسمية أنها مرتبطة بحسب موضوع العلم. لأن موضوعات العلوم عند مسكويه لا تتعدى ثلاثة أحوال،

أما أن يكون الموضوع مادياً، وأما أن يكون مفارقاً كلية للمادة، وأما أن يكون ملابساً لها.

أما الموضوع المادي فيقصدُ به الطبيعة.

وأما المفارق للمادة كلية فهو العلم الإلهي (الفلسفة الأولى).

أما العلم الملابس للمادة الأوسط فهو العلم الرياضي أو التعليمي من حيث أن الرياضة في حد ذاتها ليست مادية، لكنك لا تستطيع أن تفهمها أو تتصورها إلا من خلال المادة.

وهذا الترتيب يرجع إلى ما هو أقرب منا وأبعد عن الطبيعة كما أشار من قبل، من حيث أن العلم الطبيعي أقرب منا رغم أن الطبيعة ليست هي الحق الأول أو الحقيقة المطلقة في هذا الوجود لأنها معلولة أخرى. ولهذا يرى مسكويه ضرورة الصعود من علم العلة إلى علم المعلول. ومن خلال هذا الصعود نجد أن العلم الرياضي يتوسط المادي الخالص والمعقول الخالص، حيث يأخذ من هذا بطرف ومن ذلك بطرف آخر.

ولما كان شرف العلم يرجع إلى شرف موضوعه، كان العلم الإلهي أشرف الموضوعات قاطبة، يليه في الرتبة الرياضيات ثم الطبيعيات، وعلى مستوى العلم الطبيعي ذاته نجد أن البحث من النفس الإنسانية أشرف من كل سائر الأبحاث الأخرى.

ولكي يضمن مسكويه سلامة العقل الإنساني عامة، وسلامة إدراكه الذات الإلهية والوصول إليها، رأى أن المرء ينبغي أن يتعلم في صباه الرياضيات، فيتدرب بها، ثم بالمنطق، الذي هو بمثابة قانون أو

إله للفلسفة يتمكن المرء من اكتشاف الأخطاء وعدم الوقوع فيها. ثم بعد ذلك يدرس الطبيعيات دراسة جادة، وهنا يستشرف آفاق العالم المعقول. ومن الواضح أن مسكويه يركز على دراسة المنطق والرياضة بوجه خاص، لأن المنطق يقول بعملية «ضبط» للعقل الإنساني حيث يستطيع المرء أن يبتعد عن استخدام الألفاظ من غير معناها، وأن يكون في تحديده للأشياء دقيقاً. وذلك من خلال استخدام التعريفات الجامعة المانعة... كذلك من خلال المنطق يستطيع المرء أن يكشف أوهام وأخطاء الأخرين... إلخ.

أما دراسة الرياضيات فمن شأنها أن ترتفع بالذهن الإنساني إلى محاولة إدراك العلاقات والتصورات اللامادية لأن الرياضة أفكار مجردة قبل كل شيء، ولهذا فدراستها بمثابة إعداد العقل الإنساني يقر بالوجود لله. حيث أنها تتضمن بيان أن الوجود ليس قاصراً على المادة وحدها، وذلك أن المادة درجة من درجات هذا الوجود الذي يتضمن موجودات أخرى غير مادية. وليس ثمة حاجة لإثبات الوجود المادي المتطور أمام العقل الإنساني... إلخ، لقد قرر مسكويه أن دراسة هذه العلوم كلها شرط رئيسي لدراسة الفلسفة، إذ لو وقف المرء عند واحد منها لما كان جديراً بأن يطلق عليه «الفيلسوف» بل كان يسمى آنذاك، مهندساً أو طبيباً وكيميائياً فحسب.

يقول مسكويه: واعلم أن الإنسان إنما يدرك حقائق الأمور بنحوين وعلى طريقتين... إلخ.

في هذه الفقرة يوضح مسكويه لنا بجلاء وسائل المعرفة الإنسانية، حيث ذكر هنا الحواس والعقل. فهو يرى أن الحس والعقل وسيلتان من

وسائل المعرفة. وعنده أن الحواس كوسيلة للإدراك لا تتعلق بالإنسان كإنسان، بل هي عامة في سائر الحيوانات الأخرى، ولهذا فهي توجد له بحسبانه حيواناً حساساً مدركاً فحسب. لكن ما يميز الإنسان وما يمتاز به عن سائر الكائنات الأخرى هو العقل الإنساني.

ويتحدث مسكويه في هذا الصدد عن أن الحواس ملاصقة لوجودنا منذ نشأتنا، وأن المحسوسات راسخة في النفس الإنسانية، بحيث يعجز المرء عن تصفية العقل عن هذه المحسوسات وتطهيره منها، وهو يرى أن ما يميز الإدراك العقلي عن الإدراك الحسي هو أن الأول يجرد الكلي ويستخلصه من الجزء فضلاً عن أن العقل قادر على إدراك ما ليس مادياً.

وهو يستطيع ذلك في غيبة المحسوسات وفي حضورها. بعبارة أخرى بينما يكون وجود المحسوسات شرطاً ضرورياً وأساسياً لكي يتم الإدراك الحسي، نجد أن وجود هذه المحسوسات ليس شرطاً للإدراك العقلي. وهذا هو أحد الفروق الأساسية بين العقل كقدرة على الإدراك والفهم والتصور، وبين الحواس كوسيلة مادية تنفعل عن المحسوسات الخارجية.

يقول مسكويه: «ولأجل ذلك إذا هممنا بإدراك العقل نفسه أو النفس الناطقة. . .» إلخ.

يتحدث مسكويه في هذه الفقرة عن صعوبة التمييز بين مدرك الحواس وبين مدرك العقل، يتحدث عن صعوبة عدم انفعال العقل وتأثره بالحواس والمحسوسات. وهذا هو السبب في أن العقل حينما يسعى إلى إدراك شيء معقول يلتمس له تشبيهاً وتمثيلاً وتصويراً على

غرار المحسوسات رغم أن العقل أول من يدرك أن ما يعقله ليس كذلك.

ويرى مسكويه أننا مهما فعلنا ومهما دربنا العقل وعودناه على التعامل مع الأفكار المجرَّدة في حد ذاتها، كما يحدث في دراسة الرياضيات، فإنه رغم ذلك لا يستطيع الإنفراد بنفسه، لا يستطيع أن يكون عقلاً خالصاً. فسيظل بطريقة أو بأخرى، على صلة بالمحسوسات، فنحن نعالج أنفسنا في تحصيل ذلك، فلا نكاد نذعن له مع إيجاب العقل إياه وهذه حالنا في تصور أشياء كثيرة تجري هذا المجرى، وذلك كله لانطباعنا بالحس والفنا إياه منذ بدأ كوننا.

يقول مسكويه: «. . . وذلك أن الحواس كلها، وإن كانت تدرك محسوساتها بلا زمان. . .» إلخ.

في هذه الفقرة يتحدث مسكويه عن عيوب المعرفة الحسية (من تحصيل الحاصل أن أشير هنا إلى أن الاعتقاد الذي كان سائداً منذ القدم هو أن الحواس تدرك محسوساتها بلا زمان. . . فقد أثبت العلم الحديث غير ذلك، فالحواس تستغرق برهة من الزمان لكي تدرك ما تدركه لكننا لا نلحظ ذلك. . .)، أعود فأقول: يتحدث مسكويه عن عيوب المعرفة الحسية هنا. فهو يرى في هذا الشأن أن المعرفة الحسية معرفة سيالة أي متغيرة متقلبة. ذلك أن الإدراك الحسي لكي يكون صادقاً ينبغي أن يكون (الحس) على علم بأحوال المدرك المحسوس. ونحن نعلم أن المحسوسات متباينة فيما بينها سواء من حيث الكم والكيف. ونعلم أن هذه المحسوسات قد تكون كثيرة ثم تضمحل وتتلاشى، وقد تكون صغيرة الحجم ثم تنمو وتكبر. كذلك نعلم أن هذه المحسوسات

مركبة، والمركب يمكن أن ينحل ويفسد. . . إلخ، كل ذلك ذكره مسكويه لكي يخلص منه إلى أن المعرفة أو الإدراك هو حصول صورة المدرك من المدرك، فإذا كانت صورة المدرك الحس الخارجي متقلبة متبدلة، وجب أن تكون المعرفة الحسية هذا حالها.

هذا فضلاً عن أن المعرفة الحسية ليست متقلبة أو متغيرة لتغير أحوال المدرك فحسب، بل إنها أيضاً تتوقف على مزاج المدرك وحالته الداخلية. وهنا نجد أن الناس متفاوتون فيما بينهم من حيث قدرة حواس كل منهم على التأثير بالمحسوسات الخارجية كما أنهم متفاوتون فيما بينهم حسب طاقة كل منهم وطبقاً لحالة كل منهم الذاتية. أي أن العوامل الذاتية الشخصية تدخل كعامل هام ورئيسي في كون المعرفة الحسية متقلبة متغيرة، فقد يرى فرد ان الجو حار الآن بينما يرى آخر أنه معتدل وقد يقول ثالث أن الجو بارد. . . فماذا عساه أن يكون؟ من المؤكد أن درجة حرارة الجو في حد ذاتها واحدة لكن تغيرها وتقلّبها يرجع إلى المقياس الذاتي طبقاً لكل فرد على حدة.

أن الطالب الجاد يرى أن الامتحان سهل للغاية، بينما يرى من لم يقرأ شيئاً عن المنهج أن الإمتحان في غاية الصعوبة. . . هكذا الأمر فيما يتعلق بالمعرفة الحسية. . . فقد يدرك شخص ما يعجز غيره عن إدراكه لتفاوت قدرة الحواس من فرد إلى آخر، وقد يحكم شخص على أمر من خلال إدراكه الحسي له بغير ما يحكم آخر. . . وهذا يدل على أن المعرفة الحسية متقلبة ومتغيرة من فرد إلى آخر سواء رجع ذلك إلى طبيعة المدرك أم رجع إلى طبيعة المدرك وقد يرجع ذلك، من جهة ثالثة إلى الطبيعتين معاً.

ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن الحس يعجز عن إدراك ما ليس

مادياً. ذلك أن شعار الحواس هو: كل مـادي مدرك وما ليس مادياً أي ما ليس محسوساً بعضه من أعضاء الحس فلا وجود له. معنى هذا أن الحواس ليس من شأنها إدراك الكـلي. ليس من شأنها إدراك المعقـول الخـاص، ليس من سلطتها التمييز بين الصفـات الموضـوعيـة وبـين الصفات الثانوية أو العارضة. ولهذا لو اقتصرنا على الحس من إدراك كل شيء لكنا من الجاحدين الكافرين بغير الوجود المادي.

ثم إننا ندرك بحق أن العلم ليس علماً بالجزئي ولكن العلم علم بـالكلي. ولهـذا ينبغي أن نتجاوز هـذه الدرجـة من المعرفـة الحسية صاعدين منها إلى الدرجة التالية درجة العقل والتعقل.

يقول مسكويه:

«... وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً...» إلخ.

هنا نجد أن مسكـويه بعـد أن خلص من الحديث عن المعـرفة الحسية وانتهى منها، بدأ بذكر أهمية المعرفة العقلية وما تمتـاز به عن المعرفة الحسية.

فهو يرى أن الكلي ثابت غير متحرك... لا ينتقل من مكان إلى آخر، غير متغير، لأن الكلي لا يسلب منه شيء ولا يضاف إليه شيء آخر. إنه عال على الزمان وعال على المكان... ولهذا تأتي أهمية إدراك الكلي، تأتي أهمية إدراك الوجود العقلي في الشي، إدراك اللب إدراك الماهية، إدراك الخصائص الذاتية التي يشترك بها الموجود مع غيره من الموجودات الأخرى.

ويرى مسكويه أن الوجود الكلي هذا، نظراً لعلوه عـلى المكان، ومن ثم على الزمان فإنه خالد باقٍ. ولما كان هذا المعقول كذلك فإن

الحس يعجز عن إدراكه لأن الكلي لا يخص موجوداً على حدة بل إنه يتعلق بمجموعة من الكائنات. ولما كان الحس لا يدرك إلا الجزئي وجب القول بأن هذا المعقول الكلي بالعقل لا بد لهذا العقل أن يزيح من طريقه كل الأوهام والأشباح التي علقت به من جراء العالم المحسوس. صحيح أن هذه الإزاحة أمر ليس هيناً لألفنا المحسوسات وتعودنا عليها بحيث أضحت عادة لنا. ومعنى أن يتخلى المرء عن ذلك كله معناه أن يسعى إلى ولادة فكرية جديدة كما يقول مسكويه. ومثل هذه الولادة، وإن كانت عسيرة للغاية إلا أنها ليست مستحيلة كلية، خاصة وأن الهدف منها هو السعادة الكاملة والمشاهدة الحقة لجلال الله وجماله... الخ.

وإذا كان لنا أن نلخص ما ذهب إليه مسكويه في هذا الجزء المنصرم من حديثه لقلنا أنه تحدث فيه عن أنواع العلوم.

١ ـ العلم الأسفل (الطبيعي).

٢ ـ العلم الأوسط (الرياضي).

٣ ـ العلم الأعلا (الإلهي).

كذلك تحدث عن درجتين من الوجود.

١ ـ الوجود المحسوس (الجزئي).

٢ ـ الوجود المعقول (الكلي).

ثم تحدث عن وسائل المعرفة، فذكر منها:

١ ـ الحس (بدرجاته وأنواعه).

٢ ـ العقل (بدرجاته).

ثم تحدث عن الصلة بين الحس والعقل فذكر أن هناك تأثيراً متبادلاً بين الحس وبين العقل بحيث يصعب على المرء أن يجعل العقل مستقلاً بذاته وهذا أمر جائز لكنه ليس مستحيلاً.

١٥ ـ اتفاق الأوائل على إثبات الصانع:

من يقرأ من تاريخ الفلسفة ما يتعلق بأدلة وجود الله، سوف يطالع أن الفلاسفة قد جاءوا بأدلة متعددة ومتباينة مثل الدليل الكوني على وجود الله والدليل الخلقي والدليل الغائي والدليل الرياضي. . . إلخ، ومن جملة هذه الأدلة ما هو معروف الآن بإسم دليل الإجماع أو إجماع الأمم، وهو ما يشير إليه مسكويه هنا من اتفاق الأوائل على إثبات الصانع أي إجماع السابقين على الإقرار بوجود إله أو علة بهذا العالم.

ويمكن أن تذكر في هذا الصدد ما ذهب إليه ابن سهل البلخي من أنه لا يخلو لسان أمة من الأمم من أقطار الأرض وآفاقها إلا وهم يسمونه بخواص من أسمائهم عندهم، ومستحيل وجود اسم لا مسمى له.

صحيح أن هناك، كما يقول مسكويه، من بعد وجود الله وكفربه، لكن هذا الفريق، في عرف مسكويه، لا شأن له، وهو إذا قيس بالموحدين لا يمثل قطرة في بحر من الماء، ثم أن هؤلاء الجاحدين قد بنوا كفرهم وجحودهم بالله على مقدمات خاطئة، ، وكان أن جاءت النتائج خاطئة لأنها بنيت على أسس خاطئة.

ثم إن مسكويه يرى أن هذه الأخطاء راجعة إلى عدم الفصل بين مجال الحس وبين مجال العقل، بحيث سعى هذا الفريق الحسي إلى

الاعتماد على الحواس في كل شيء، فكان أن حاول نيل الله بالحس فلم يجده فجحد وجوده، لأن الله ليس مادياً لكي يدرك بـالحس. وهذا يرجع إلى شوشرة الخيال والاعتقاد الجازم بأن المادة هي الكل في الكل، وأن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة.

هنا يرى مسكويه أن هذا الفريق ينبغي عليه أن يدرس، كما ذكر من قبل، الرياضيات والمنطق والطبيعيات. وعليه أن يدرك تمام الإدراك-أن العقل وميدانه يختلفان عن الحواس ومجالها. صحيح أن ثمة تأثيراً متبادلاً بينهما، لكن لا ينبغي لمثل هذا التأثير أن يسلب العقل ميدانه أو أن يجعل المجال كله مباحاً أمام الحس فيصول فيه ويجول. أن ثمة حدوداً لكل منهما لا ينبغي أن يسعى العقل إلى تحسيس المحسوسات بذاته بل ينبغي أن يستخدم في ذلك الحواس. كما لا ينبغي للحواس أن تدرك المعقولات بذاتها بل ينبغي أن تتخذ العقل وسيلة إلى ذلك.

وهنا يركز مسكويه على ما سبق أن ذكره وأشار إليه من صعوبة «فطام» العقل عن صور المحسوسات، لأن العقل ألف ذلك منذ صباه أولاً، ولأن تصفية المحسوسات عن العقل تحتاج إلى جلد ومثابرة ومجاهدة، قد لا تتوفر لكثير من الناس. أضف إلى ذلك، من جهة ثالثة، أن المصالح والرغبات والميول الشخصية قد تتعارض مع هذه التصفية فيعود المرء إلى الأمر الأسهل، وهو الإرتماء في أحضان الحس والحواس.

ومن هنا قال مسكويه: «... كذلك حال كثير من أهل النظر تحملهم العادات واستثقال ما ذكرته من فطام النفس عن أحكام الحس

وصعوبة النظر بمجرد العقل، لا سيما أن انضاف إلى ذلك حب غلبة وطلب رياسة فيردونه إلى الأمر الأسهل».

١٦ ـ برهان الحركة والمحرك:

بعد أن أشار مسكويه إلى برهان «الإجماع» على وجود الله نجده هنا يعطي أهمية خاصة لنوع آخر من البراهين وهو البرهان الأرسطي الذي يعتمد على الحركة كوسيلة للبرهان على وجود الله بحسبانه محركاً أولاً لا يتحرك.

وينبغي أن نذكر ونتذكر في هذا الصدد أن أرسطو قد ذهب إلى أن الله بمثابة عقل خالص كله علم وجمال وكمال، وأنه مدرك ذاته بذاته ولا تغيب ذاته عن ذاته، ولا علاقة لهذا المحرك بالعالم. وعند أرسطو نجد أن العالم المادي هذا يتحرك بالفطرة عن طريق ما أسماه أرسطو بحركة العشق، حيث يرى أن حب الموجـودات لله حب مغروز في جبلتها، أي في فطرتها. فالله قد فطر الموجودات عـلى حبه وعشقـه والسعي إليه، ومن ثم تتحرك هذه الموجودات عن طريق حركة العشق الغريزي، وهي تلك الحركة التي يتحرك بها العالم بذاته نحو الله بينما نجد أن الله لا يحرك العالم بذاته بل يحركه عن طريق العرض لأن العالم لا يتحرك على إرادة الله ومشيئته، كما أنه لا يعلم عنه شيئاً...

وقبل أن يتحدث عن ضرورة وجود محرك لكل الحركات نشير إلى أن أنواع الحركات، كما ذكرها مسكوية. فهو قدنص على أن الحركة المطلقة للأجسام الطبيعية هي ست: حركة الكـون والفساد والنمـو والنقصان والإستحـالة والنقلة: هذه هي أنواع الحركات.

فالكون يقصد به الإيجاد والإحداث والتكوين.

الفساد : التحلل والعدم.

النمو : الزيادة في الجرم (الربو) أقصد الزيادة في الكم.

النقصان: الإضمحلال أو تناقص جرم الموجود.

الإستحالة: حركة يقصد بها التغير من الكيف أقصد الصفات.

النقلة: المقصود بها الحركة من مكان إلى مكان آخر.

وعندنا أن هذه الحركات كلها ترد إلى الحركة المكانيـة(الوضعية) إذ أنها شرطاً لسائر الحركات الأخرى، فلا فساد ولا تحول ولا زيادة ولا نقصان... إلا ويترتب عليه «خلل» أي تغير في المكان، والتغير من المكان هو حركة النقلة.

وحركة المكان هذه، كما يقول أرسطو ومسكويه، أما أن تكـون حركة مستقيمة وأما أن تكون حركة دائرية. وهو يرى أن المستقيمة لها بداية ونهاية. أما الحركة الدائرية فهي حركة أزلية أبدية (سرمدية). والحركة أما أن تكون، كما يقول خارجة من المركز إلى المحيط. وهذه هي الزيادة في الكم، وقد تترتب عليها زيادة في الكيف، وقد تكون الحركة من المحيط إلى المركز وهذه هي حركة الإضمحلال أو النقصان. واضح إذن أن حركة النقلة تعد أهم الحركات.

يبدأ مسكويه استدلاله على وجود المحرك الأول بالقول: إن كل موجود لكي يتحرك لا بد أن يكون ساكناً، وسكونـه يقتضي حركـة تسكنه، وهذه الحركة لا يمكن تصورها كذلك إلا من خلال السكون.

وقد بدأ هنا فقال: أن كل الأجسام الساكنة والمتحركة ينبغي أن نميز فيها بين محرك وبين متحرك. وهنا نجد أن هناك حركات قسرية وهي تلك التي تتم للموجود من الخارج، وأن هناك حركات أخرى ذاتية أو طبيعية. وفي هذه الحالة الأخيرة ينبغي أيضاً أن نميز بين المحرك وبين المتحرك. إذ ليس صحيحاً أن الجسم يتحرك كله بذاته، فلو أن ذلك كان صحيحاً لكنا إذا بترنا جزءاً من الكائن الحي، لكان هذا الجزء المقطوع يتحرك شأنه شأن الجسم كله، لكن هذا ليس صحيحاً. كذلك لو أن الجسم يتحرك بذاته، لكان ينبغي أن يظل متحركاً حتى بعد خروج الروح أو النفس، لكن الملاحظ أن حركة الجسم تبطل بعد الموت فهذا يدل ويشير إلى أن المحرك (النفس) غير المتحرك (الجسم) برغم ذلك ويؤكده هو أن الإنسان كثيراً ما يكون نائماً، ومع هذا يرد عليه هاتف من الخارج فيوقظه أي يحركه...

المهم أن كل شيء يتحرك أو يسكن لا بد له من محرك يحركه، لأن الشيء لا يمكن أن يكون محركاً ومتحركاً في وقت واحد ومن جهة واحدة. ولا يمكن أن يقال أن الأجسام الحية كلها تتحرك دون أن تقتضي محركاً، لأن هذه الأجسام الحية لم توجد نفسها، ومن ثم فإن وجودها أي خروجها إلى حيز الوجود يقتضي محركاً أولاً في نهاية المطاف كما سترى الآن.

بعبارة أخرى أن حركة الكائنات الحية ليست حركة صادرة عنها ابتداء لذلك يجب القول أن كل متحرك وكل ساكن (لأن السكون بمعنى ما حركة) يقتضي محركاً... وهذا المحرك إذا كان متحركاً بغيره وجب أن نبحث له عن محرك آخر وهكذا إلى أن نصل إلى محرك أول غير متحرك.

ويلفت مسكويه النظر إلى أنه قد يعتقد البعض أن الجمادات لا تتحرك وليس هذا صحيحاً لأن هذه الجمادات إذا كانت حركتها من ذاتها وجب أن لا تسكن البتة. ولما كان الواقع غير ذلك، وجب القول أن حركتها ليست من ذاتها بل من الخارج، ومن ثم تكون عن طريق محرك آخر. وهكذا نجد أن الجمادات أيضاً تقتضي - كي تتحرك أو تسكن أو تجتمع أو تفترق - محركاً يحركها، ولا يمكن أن تكون حركتها ابتداء... أن الشيء الذي يحرك شيئاً آخر ما أن يحركه مباشرة، كما تحرك القدم الحجر مثلاً، وأما أن تحركه مع وجود عدة وسائط. فالنفس تحرك اليد، واليد تحرك رافعة والرافعة تحرك حجراً. فبين تحريك الحجر وسائط إلا أنه مهما نظرنا إلى هذه الوسائط فلا بد أن تكون متناهية.

فإذا نظرنا ابتداء من المتحرك وجدنا أنه للقول بعلة متحركة لا بد أن تنتهي عند علة. ولا يمكن أن يقال أن الوسائط لا متناهية وإلا لم نستطيع أن نقول بأن الحركة علة. وإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية المحرك وجدنا أنه كلما نصل إلى شيء يتحرك، لا بد أن تكون الوسائط بين المحرك الذي هو هنا أول وبين الشيء الذي نقول أنه من حركة، نقول لا بد أن تكون متناهية. وهكذا لا بد أن نصل إلى محرك لا يتحرك أو إذا تحرك فإنما يتحرك بنفسه» (عبدالرحمن بدوي: أرسطو ص ١٥٧).

إن سلسلة العلل والمعلولات لا بد أن تكون متناهية حتى نستطيع أن نفسر الحركة كمعلول لعلة هي المحرك، لأن المحرك لا يمكن أن يحرك ما يحركه إذا كانت الوسائط بينه وبين ما يحركه لا متناهية.

يقول مسكويه: «ويستلزم في هذا البحث أنه ليس بجرم...» إلخ.

بعد أن انتهى مسكويه من إثبات وجود محرك أول غير متحرك (الله) أشار هنا إلى إحدى صفاته وهي أن هذا المحرك لا يمكن أن يكون جسماً ـ لأننا قد أوضحنا أن الأجسام تتحرك حركة نقلة. وأوضحنا أنه ينبغي أن نميز فيما يتعلق بهذه الأجسام المتحركة بين المحرك وبين المتحرك. أي أن الأجسام كلها في حاجة إلى من يحركها. ولما كان الوصول إلى محرك أول أمراً ضرورياً لتفسير حركة الأجسام، وجب القول أن هذا المحرك ليس جسماً لأنه لو كان جسماً لكان ينبغي ـ شأنه شأن هذه الأجسام ـ أن يكون متحركاً مثلها. وفي هذه الحالة كان ينبغي البحث عن محرك له. لذلك فإن المحرك لا يمكن أن يكون جسماً.

ومما يرتبط بذلك أن الحركة، كما هو معروف، لا متناهية ولما كانت الأجسام محدودة متناهية أضحى من المحال أن تصدر الحركة اللامتناهية عن موجود متناه.

يقول مسكويه... وإذا قد تبين ذلك، فقد علم أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وهو في المبدع الأول بالذات... إلخ.

يربط مسكويه في هذا الصدد بين الموجود الممكن والحركة وبين الوجود الضروري والمحرك الأول الذي لا يتحرك، فهو يرى أن لا شيء يوجد في هذا العالم وجوداً ضرورياً إلا الله وحده، وما عداه فكلها موجودات ممكنة، وقد توجد وقد لا توجد. قد تخرج إلى حيز الوجود وقد لا تخرج. ولن يترتب على عدم تحققها أو وجودها استحالة البتة.

بعبارة أخرى نحن نستطيع أن نتصور العالم من غير هذا الإنسان أو ذلك، وقد نتصور الكون دون هذا النبات أو ذلك الحجر. . . لكننا لا نستطيع أن نتصور العالم بدون الله أو بدون علته الأولى أو محركة الأول الذي لا يتحرك.

كذلك يربط مسكويه هنا بين الحركة وبين الوجود. فمن حيث أن هذه الأجسام متحركة فهي موجودة، ولما كانت هذه الموجودات تستمد حركتها من غيرها، فإن حركتها من ثم تكون ممكنة بذاتها واجبة بالله. والحركة والسكون بمثابة أكوان تلحق الموجودات أقصد بمثابة أعراض. ولما كانت هذه الأعراض ملازمة للأجسام وجب أن يكون حكم هذه الأجسام حكم الأعراض المحمولة عليها. فإذا كانت الأعراض حادثة على الأجسام وتعتورها، وجب أن تكون الأجسام كلها حادثة، والحادث هو الذي يكون وجوده ممكناً. والممكن أو الحادث أو المتحرك أو الجسم (والكل بمعنى واحد) يقتضي محركاً أولاً واجباً بذاته، وجوده ضروري ضرورة مطلقة. إذا يستحيل علينا تصور عدم وجوده، وإلا ترتب على هذا التصور فساد العالم كله. فإذا كانت الموجودات كلها تستمد وجودها من غيرها، فإن المحرك الأول يستمد وجوده من ذاته.

ولهذا فكل وجود يتوقف على الغير يمكن أن يزول بإرادة الغير (أو يزول بزوال هذا الغير). أما كل ما يستمد وجوده من ذاته ولا يتوقف على كائن آخر، فإن وجوده ضروري وواجب وسرمدي. ولذلك قال مسكويه: «. . . وإذا كان الوجود فيه ـ كما قلنا ذاتياً ـ فليس يجوز أن يتوهم معدوماً، فهو واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود، وما كان دائم الوجود فهو أزلي».

ويستنتج من ذلك مسكويه أن الموجودات كلها إذا قيست بالله فإنها تكون ناقصة. أو إن شئت قل: إنها كلها تستمد كمالها من الله الذي هو كامل بذاته أو هو مصدر الكمال. ولا يمكن أن يكون الفرع أعظم من الأصل، ولا يجوز للمتناهي أن يفوق اللامتناهي في كماله. لأن كمال اللامتناهي كمال ذاتي، أما المتناهي فكماله لا من ذاته بل من غيره. وكل وجود مفساد هو وجود ناقص، وكل كمال ممكن نسبي وليس كمالاً مطلقاً أو إن شئت ليس كاملاً في ذاته.

يقول مسكويه: «... كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية....» إلخ.

وفي هذه الفقرة يعود مسكويه مرة أخرى إلى محاولة تأكيد القول بوجود الله حيث قسم الموجودات المتحركة إلى موجودات متحركة حركة طبيعية وموجودات أخرى متحركة بالقسر. وهذه الأخيرة لها محرك من الخارج. أما الموجودات الطبيعية فزعم أن حركتها من الداخل إلا أنها أيضاً تسعى نحو هدف آخر، تسعى إلى الكمال. لأن الحركة فعل ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة... فالإنسان يتحرك أما لدفع ألم أو جلب منفعة. وفي كلتا الحالتين يسعى إلى استكمال ذاته والمحافظة عليها.

والإنسان المتحرك هذا نميز فيه بين الجزء المحرك والجزء المتحرك، ثم نصعد من الجزء المحرك في الإنسان إلى موجود آخر حركة. بمعنى أن النفس إذا كانت هي المحركة للجسم فإنها بدورها متحركة ولها محرك.... وقس على هذا كل النفوس إلى أن نصل في نهاية المطاف إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك.

١٧ ـ هذا المحرك الأول واحد:

نحن نعلم أن الواحد له عدة معانٍ، أهمها في هذا الصدد أن يقال: الواحد هو ما لا يقبل القسمة. وبهذا المعنى يكون الواحد شيئاً ما أو موجوداً لا يقبل الكم أو إن شئت لا كم له فلا جزء، من ثم، ولا مقدار ولا أصغر ولا أكبر. وبهذا المعنى فإن الله لا كم له لأنه غير قابل للإنقسام. فهو لا أجزاء له: صغيرة كانت أو كبيرة وإذا لم يكن لله كم فإنه لا يمكن تصور انقسام الذات الإلهية.

وقد يطلق الواحد ويراد به انعدام النظير والمثيل والرتبة كما تقول الشمس واحدة، والقمر واحد... إلخ، وبهذا المعنى نقول أن الله واحد من حيث الرتبة والشرف ومن حيث عدم وجود ندٍ له، لأن مفهوم الند أو الضد هو الشيء الذي يتعاقب مع الشيء على المحل الواحد. ونحن نعلم أن الله لا محل له، وما لا محل له فلا ضد له.

إن الله لو كان له «مثل» أو «شريك» لكان: أما أعلا منه أو أقل منه أو مماثل له. ولا يصح أن يكون ثمة موجود أعلا من الله لأن هذا الأعلا هو المسمى باسم الله أو هكذا ينبغي أن يكون. أما إذا كان أدنى من الله فلن يكون جديراً بإسم الألوهية. بقي أن يكون «مماثلاً» له. وهذا أيضاً لا يجوز لأن الشيئين المتماثلين هما بالتأكيد متغايران ومتمايزان بوجه من الوجوه وإلا كان موجوداً واحداً!!

وهذا التمييز بينهما قد يرجع إلى صفات ذاتية لهما وقد لا يرجع إلى هذه الصفات الذاتية بل إلى المحل والزمان. ولكن هذا التمييز لا يمكن أن يرجع إلى صفات ذاتية، لأن هذا معناه أنهما ليسا متشابهين، وقد قلنا أنهما متشابهان. ولذلك إذا كانا متمايزين فإن هذا التمييز يرجع، كما

أشرنا، إلى الأكوان، إلى الزمان والمكان. . . إلخ، لكنا نعلم أن الله لا يجري عليه زمان ولا يحل في مكان. . . لذلك كله فإن الله لا مثيل له.

ويركز مسكويه على أن الله خالق هذا العالم وفاعله، ومن المستحيل أن يكون معلول واحد (العالم) معلولاً لفاعلين. هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن فاعل العالم ليس له شبيه لأنا في هذه الحالة سوف نميز بينهما على أساس الجنس والفصل، وهذا أمر غير معقول، لأن الله لا يحد، كما أنه سبحانه ليس مركباً حتى ينحل إلى ما ركب منه. كما أن التركيب يقتضي فاعلاً له والله ليس له فاعل. . .

ويتناول مسكويه بعد ذلك الأشكال الخاص بكيفية حدوث هذه الكثرة عن الله مع أن الله واحد بسيط. أن الفاعل ينبغي أن يصدر عنه فعل واحد، فكيف لنا أن نفسّر هذه الكثرة؟!!

إن هذه الكثرة لا ترجع إلى الآلات ولا إلى التركيب من أجزاء كثيرة ولا إلى أن يفعل من مواد مختلفة (كالنار). . . وينتهي مسكويه في هذا الصدد إلى أن الله يفعل أفعاله كلها بذاته لكنه قد يفعل هذه الأفعال مباشرة وقد يفعلها بواسطة. فهو سبحانه قد خلق آدم بذاته. . . لكنه سبحانه يخلق الفرد الآن عن طريق عدة وسائط، لأن الله هو الفاعل للكل والكل منفعل عنه. . . لكن هذا الإنفعال قد يكون مباشراً وقد يكون غير مباشر (عن طريق عدة وسائط).

١٨ - في أنه ليس بجسم:

يرى مسكويه، شأنه في هذا شأن المتكلمين المسلمين، أن الله ليس جسماً ولا يمكن أن يحل في جسم. وذلك لأنه يرى أن الله لا يمكن أن يكون جوهراً، وإذا فهم من الجوهر التحيز. لأن الجواهر المتحيزة هي

تلك الجواهر التي لها صفات أساسية وأخرى عارضة. بعبارة أخرى أن الجواهر لا تخلو عن الأكوان أي عن الحوادث، ومن ثم فإن كل ما لا يخلو عن الحوادث ينبغي أن يكون حادثاً مثلها. ولما كان الله ليس حادثاً وجب أن لا يكون جوهراً متحيزاً أي لا ينبغي أن يكون جسماً.

ثم إن الجسمية، كما نعلم، تعني أن يتألف الموجود من جوهرين متحيزين أو عدة جواهر. وفي هذه الحالة وجب البحث عن فاعل لهذا التحيز. كما يجب الاعتراف بأن العناصر المركب منها الشيء أقدم من الموجود الحاصل عنها. أضف إلى ذلك أن كل مركب يمكن أن ينحل أو يفسد أي يتحول من جديد إلى العناصر التي ركب منها والله ليس كذلك.

وقد ركز مسكويه هنا في إثبات عدم جسمية الله على القول كل متحرك لا بد أن يكون جسماً، وما لا يتحرك فليس بجسم، ومن حيث أن الله ليس متحركاً فإنه من ثم لا يكون جسماً.

وواضح أن هذا برهان جدلي، لأن المطلوب هو إثبات أن الله ليس جسماً قبل كل شيء حتى يتبين فيما بعد أنه ليس متحركاً، أما أن يقال: نظراً لأن الله ليس متحركاً، فإنه من ثم ليس جسماً فإن ذلك ليس برهاناً عقلياً ولكنه أقرب إلى المصادرة على المطلوب فضلاً عن أنه يتضمن الدور، إذ أن المرء يتساءل: هل الله جسم أم لا؟ وتكون الإجابة هنا أنه ليس جسماً لأنه لا يتحرك. وهنا نتساءل: لماذا لا يتحرك الله؟ وتكون الإجابة لأنه ليس جسماً!!

١٩ ـ أزلية الله:

الأزلي هو الذي لا يجري عليه الزمان، والأزلي هوالذي لا بداية

له. بهذا المعنى نريد أن نقول أن الله قديم لا أول لوجوده لأن الله لو كان حادثاً افتقر وجوده إلى محدث يحدثه وهذا المحدث لا بد أن يكون لـه سبب. وهكذا إلى مـا لا نهاية. . . . لهـذا ينبغي أن تقف هـذه السلسلة من الأسباب والمسببات أو العلل والمعلولات عند سبب أول أو علة أولى أو موجود أزلي هو الذي أحدث العالم.

ويؤكد مسكويه هنا على أن الله، كما ذكرنا من قبل، هو المحرك الأول الذي لا يتحرك. . . وفي مقابل ذلك نجد أن كل متحرك متكون محدث. وهذا المتكون لا يتم كونـه إلا بحركـة. . .، لكن الله ليس متكوناً وليس حـادثاً وليس مـركباً من شيء. لهـذا فلا أول لـوجوده سبحانه، ومن ثم فإنه أزلي.

ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه مسكويه من الله يصعب حده، ومن ثم اللهم إلا عن طريق الصفات السلبية، كقولنا لم يلد ولم يولد، ليس كمثله شيء، لا تدري الأبصار. وحتى الصفات التي يعتقد أنها إيجابية ترد إلى صفة السلب: فهو سميع لا كسمعنا بصير لا كما نبصر، قادر لا كالقادرين. . . .

ورأى مسكويه في هذا أن الوصف الإيجابي يحتاج إلى مقـدمات توجب البرهان. وهذه المقدمات لا بـد أن تكون مقـدمات أسـاسية للمبرهن. . هذه المقدمات إذا وُجِدت وجد الموجود وإذا ارتفعت ارتفع الموجود. ولما كان الله، كما قدمنا أول الموجودات فأنى لنا أن نبحث عن مقدمات نثبت من خلالها الله ونصفه!!!

يدعم ذلك ويؤكده أن هذه الصفات التي يمكن أن نصف الله بها صفات مستمدة من واقعنا المحسوس المادي. وهي صفات لها دلالة

حسية، فكيف يمكننا أن نستخدم مثل هذه الصفات الخاصة بالموجودات الحسية في حقه سبحانه؟ أن الله مغاير لكل الموجودات التي خلقها. في الجانب الآخر نجد أنه لا ينبغي أن يصف كل موجود بصفات الله ومن ثم ر ينبغي أن نصف الله بصفة أي كائن مخلوق.

٢٠ ـ إبداع الله للعالم:

في نهاية القسم الأول من كتاب «الفوز الأصغر» يتحدث مسكويه عن حدوث الأشياء عن الله أولاً ثم يتحدث ثانياً عن أنها حادثة لا عن شيء أي أنها مخلوقة من العدم.

أما عن حدوث الأشياء عن الله فنجد أن مسكويه هنا قد تأثر بنظرية الفيض والصدور الأفلوطينية، وهي تلك النظرية التي تقول بالجود الإلهي الأزلي وتتحدث عن العقول الفائضة عن الله حتى العقل الفعال الذي يسمى العقل العاشر.

وهنا نجد أن مسكويه يتحدث عن أجسام هذا العالم، وأنها جواهر لكنها، على وجه الدقة، لا تقوم بذاتها؛ بل تقوم بالله، لأن أجسام العالم وجواهره مؤلفة من مواد وصور. وتركيب المادة والصور معاً أمر يرجع إلى (الجوهر) بتأليفه من المادة والصورة. ولهذا فإن الجواهر لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله: «ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشى واضمحل. . . . . أن تركيب الجوهر حركة، وكل متحرك إنما يتحرك من محرك إلى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك، وأنه واحد أزلي سبحانه وتعالى. . .

أما عن إبداع الأشياء كلها لا من شيء، فإن موقف مسكويه هنا

غير واضح. فهو يتحدث عن عدم الأشياء وفسادها من حيث أنه يقصد عدم الصورة لا المادة. فهو يرى أن الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصورة فحسب. فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل أي أن المادة لا تتغير أما الذي يتغير فهو الصورة.

والأشياء تتمايز فيما بينها بصورها لا بموادها. ولا يقصد مسكويه بالصور هنا الصور المعقولة فحسب ولكنه يقول أيضاً بالصور «الهيولانية» على حد تعبيره.

فإذا كان الكون والفساد يعني حصول صورة جديدة للشيء وفساد أخرى، فإن ذلك يعني عدم الموجود كله وفساده وخروج موجود آخر إلى حيز الوجود ـ لأنه لا يمكن القول أن الصورة الجديدة تحل فوق الصورة القديمة، لأن المادة لا تتشكل بصورتين في وقت واحد ومن جهة واحدة. ولهذا فإن حدوث صورة جديدة هو حدوث من العدم كما أن إفساد الصورة القديمة يعني عدمها.

معنى ذلك كله أن الموجودات التي لا توجد إلا من خلال أشكالها وصورها الهيولانية هي موجودات كائنة فاسدة، موجودات معلولة لعلة واحدة أوجدتها لا عن شيء لذلك فإن العالم حدث عن الله، ومن ثم يكون الله قد أبدع الأشياء كلها لا عن شيء.

٢١ ـ مذاهب أخلاقية في الفلسفة الغربية:

تعريف علم الأخلاق وصلاته بعلوم أخرى وأهدافه:

إن أول ما ينبغي البدء به في دراسة علم من العلوم هو التعريف به وبموضوعه، فإذا حاولنا تعريف علم الأخلاق، فإنه من المسلم به أن

نقدم المعنى اللغوي لأن الخلق في اللغة هو (السجية والطبع والعادة) ولكن المسألة ليست بهذه البساطة لأن كلمة (خلق) وحدها تحتمل معنيين: الخلق الحسن والخلق القبيح، ولذا فإننا ننتقل من تعريف الخلق لغوياً إلى تعريف علم الأخلاق وموضوع دراسته.

ويمكن تعريف علم الأخلاق من حيث البحث عن المبادىء وترتيبها واستنباطها والكشف عن أهميتها للحياة الأخلاقية، مع بيان الواجبات التي يلتزم بها الإنسان[1].

ومن التعريفات لهذا العلم ما يتجه به نحو سلوك الإنسان بالنظر إلى مثل أعلى حتى يمكن وضع قواعد عامة للسلوك والأفعال تعين على (فعل الخير والابتعاد عن الشر)[2].

ويعتبر علم الأخلاق ـ أو الفلسفة الخلقية ـ عادة من العلوم المعيارية ـ أي لا تقتصر على دراسة ما هو كائن أو الأوضاع الراهنة ولكن بما ينبغي أن تكون عليه ـ ولذا فإن مهمته هو(وضع الشروط التي يجب توافرها في الإرادة الإنسانية وفي الأفعال الإنسانية لكي تصبح موضوعاً لأحكامنا الأخلاقية عليها)[3].

ومن هذا التعريف نرى أننا في حاجة إلى إيضاح كثير من الموضوعات في المجال الأخلاقي.

---

(١) بارتلمي: مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوى ماخوس لارسطو ص ٨. ترجمة أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب ٣٤٢ هـ ـ ١٩٢٤.

(٢) د. يحيى هويدي. مقدمة في الفلسفة العامة.

(٣) مدخل لدراسة الفلسفة ص ٨٩: ٩١، تأليف ليون جوتييه ترجمة محمد يوسف موسى سنة ١٣٦٤ هـ/١٩٤٥ م دار الكتب الأهلية.

إن أول مسألة تواجهنا في دراسة الأخلاق هي معرفة الفرق بين الإرادة الخلقية والإرادة الطبيعية، فإن أفعال الإنسان وسلوكه منها ما هو صادر عن دوافع طبيعية عزيزية بحتة شأنه فيها شأن الحيوان، ومنها ما يخضع للقوانين والمبادىء والقواعد (إن الحياة الإنسانية الصحيحة لا تبدأ إلا من حيث تنتهي الحياة الحيوانية الصرفة)[1].

كما يواجهنا أيضاً النظر في القيم أو المبادىء الخلقية أو المثل العليا.

أي على وجه الإجمال، نحن في دراستنا للأخلاق نقف وجهاً لوجه أمام الإنسان الذي يخوض تجربة الحياة الإبتلائية بكل ما فيها من خير وشر ونحاول أن نتعرف على مدى قدرته على اجتياز هذا الطريق أو ذاك.

وهنا نجد قدراً كبيراً من الإتفاق على أن المبادىء الخلقية والمثل العليا قد حازت في تاريخ الإنسانية الطويل على قدر ثابت من التأييد فقد غرس الله تعالى فينا بصائر أخلاقية فطرية، إذ مهما بلغت درجة الإنحراف والفساد اللذين قد تسقط فيهما وفيما عدا حالات استثنائية خاصة بضلال الضمير، فإننا نتعرف ونحب ونقدر الفضيلة في ذاتها ومن غيرها حتى أن أعوزتنا الشجاعة للإرتفاع إلى مستواها)[2].

والذي ظهر من دراسة علما النفس في بحوثهم من سيكولوجية

---

(١) د. زكريا ابراهيم - المشكلة الخلقية. ص ٣٣ مكتبة مصر بالفجالة سنة ١٩٦٩ م.

(٢) د. دراز. مدخل إلى دراسة القرآن الكريم ص ٩. ترجمة محمد عبد العظيم على مراجعة د/ السيد بدوري دار القرآن الكريم - دار القلم بالكويت ٩١ - ١٣، ١٩٧١ م.

الشعوب أن الأحكام التقديرية على السلوك الإنساني ظهرت أول ما ظهرت من صورة الأفكار الدينية والأعمال التي يطالب بها الدين، كما ظهرت في العرف والتقاليد الاجتماعية[1].

كذلك كشفت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أن تاريخ الحضارة البشرية مليء بالشرائع الأخلاقية وأنها تتقارب تقارباً شديداً[2].

وحتى إذا افترضنا وجود اختلافات بينها فإنه ليس هناك ما يمنع ظهور أخلاقية مطلقة[3]. وهذا يعني أن الأساس الأخلاقي في البشرية فطري وأن للقيم وجودها الذاتي حيث تفرض نفسها على الوجدان البشري بطريقة أولية حرسية (أما عجز بعض الأشخاص عن إدراك القيم أو التمييز بينها إنما هو «العمى الخلقي» الذي قد يرجع إلى انعدام النضج أو نقص التربية لديهم)[4].

وإذا عدنا إلى استعراض التعريف الذي بدأنا به كلامنا، فإننا نجد أنفسنا في حاجة إلى بيان صفة علم الأخلاق كعلم معياري وليس وضعياً، ثم التعريف بالقيم أو المبادىء الأخلاقية، وأيضاً التعريف على الإلزام الأخلاقي.

علم الأخلاق علم معياري:

اتضح لنا من التعريفات الآنفة لعلم الأخلاق أن النظرة التقليدية

---

(١) مدخل لدراسة الفلسفة ص ٩١ ـ جوتيه.
(٢) زكريا ابراهيم. المشكلة الخلقية ـ ص ٦٢.
(٣) نفسه ص ٦٣.
(٤) نفسه ص ٧٦.

لـه نقده علماً معيـاريا أي يـدرس ما ينبغي أن يكـون عليه السلوك الإنساني فيضع بـذلك قوانين الأفعال الإنسانية ومثلها أو المبادىء العليا لها، وكان هذا هو الإتجاه التقليدي (المعتمد بين جمهرة الأخلاقيين في فهم هذا العلم وتحديد منهجه. ولكن مدرسة من علماء الاجتماع في فرنسا قد اتجهت بالأخلاق في نهاية القرن الغابر ومطلع القرن الراهن اتجاهاً اجتـماعياً صـورت فيه علم الأخـلاق فرعـاً من علم الاجتماع موضوعاً ومنهجاً)[1].

وقد ذهب أتباع هذه المدرسة إلى اعتبار علم الأخلاق علماً وضعياً فهدموا بذلك التصور التقليدي له[2].

لقد فصل ليفي بريل واستاذه دوركيم علم الاجتماع عن الفلسفة وأطلقا عليه اسم (علم العادات) إشارة إلى أن الأخلاق هي دراسة موضوعية تجريبية لقوانين العادات الخلقية عند الإنسان.

ولكن علم الأخلاق ـ حتى كعلم عادات ـ لا يمكن أن يتجرد عن المبادىء والقيم المعنوية التي لا تخضع للتجربة.

إن الطرق التجريبية لم تحل لنا إطلاقاً هذه المبادىء التي هي في جوهرها معنوية، فإن التجربة لم تخـبرنا عن حقيقـة الخير أو الشر أو السعادة أو الكرم أو الشجاعة... إلخ.

ولا شـك أن المبادىء الأخـلاقية لكي تحتفظ بـأثرهـا في الحيـاة الإنسانية لا بد أن تتصل بالدين (فالدين، إسلامياً كان أم مسيحياً أم

---

(١) سيد جويك جـ ١، ص ١٠ المجمل في تاريخ علم الأخلاق.

(٢) نفسه ص ١١/١٢.

يهودياً أم بوذياً أم مجوسياً أساس واقعي لكل حضـارة، ولكل حيـاة اجتماعية لأنه عماد الأخلاق التي لا حياة للأمم بدونها)[1].

ومن الثابت تاريخياً من المحاولات التي عرضت المبادىء الخلقية للإهتزاز كانت بواسطة السوفسطائية القدماء في بلاد اليونان حيث أنهم في نظريتهم في المعرفة قد اتخذوا من الفرد مقياساً للأشياء فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والإنطباعات الذاتية الفرديـة فشككوا في وجود الحقيقة الموضوعية الثابتة، كما امتدت نظريتهم الأيستمولوجية أي في المعرفة ـ إلى مجال الأخلاق (فكان الفرد مقياس الخير والشر)[2].

ووقف في وجههم سقراط بشدة رافضاً قبول نظريتهم في المعرفة والنتائج الأخلاقية لمذهبهم، ورد الحقائق إلى العقل، واقر بوجود قيم موضوعية مطلقة (لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال)[3].

وتتفق النظرية السقراطية مع ما ذهب إليه الفلاسفة التقليديون حيث وضعوا الأخلاق ضمن علومهم المعيارية كما أوضحنا ـ فأصبح موضوع الأخلاق عندهم هو قيمة الخير[4] وبهذا التوضيح يظهر الفرق الأسـاسي بين النـظرية الفلسفيـة التقليديـة للأخـلاق وبين النـظرية الوضعية أو الوصفية أو التقديرية ـ التي تبناها بعض علماء الاحتماع ـ حيث أصبحت الأخلاق عندهم هي مجرد (القواعد السلوكية التي تسلم

---

(١) د. محمود قاسم/ الإسلام بين أمسه وغده ص ٧٣٣.
(٢) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ١١.
(٣) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ١١.
(٤) د. زكريا ابراهيم/ مشكلة الفلسفة ص ٥٠٢.

بها جماعة من الناس في حقبة من حقب التاريخ)[1]. فنزعوا عن القيم الأخلاقية فكرة الثبات والدوام التي عرفناها عند مثل سقراط.

وربما نشأت المشكلة في ميدان البحث الأخلاقي أن الأخلاق ترفض دافع البحث عن اللذة لذاتها كسلوك أخلاقي، لأن الشعور الخلقي يظهرنا أن ابتغاء اللذة لا بد أن يفضي إلى حالة أليمة من التشتت الروحي والضياع النفسي، أي أن مسايرة الطبيعة من حيث نشدان اللذة وتجنب الألم لا تحقق لدى الإنسان مكارم الأخلاق التي يستمدها من معرفته للقيم والمبادىء الأخلاقية والمثل العليا.

ومن نظرة إجمالية عامة لآراء فلاسفة الأخلاق رأينا سقراط قد خلع على الأخلاق طابعاً عقلياً لأنه عد الفضيلة علم الرذيلة جهل، وكذلك اتجه كانط من العصر الحديث إلى اعتبار الأوامر المطلقة في الأخلاق بمنزلة البديهيات في الرياضة أو الطبيعة.

ومن واقع هذه النظريات وغيرها التي تضع الأخلاق في صورة مبادىء وقوانين أخلاقية بصورة معيارية بعمل على تحديد القواعد كالحال في المنطق، فإن الأخلاق في هذه الحالة تصبح تشريعاً وتضطلع بمهمة «التكيف والإلزام لا بمهمة العلم والمعرفة»[2].

(ب) وفي تعريفنا للمبادىء نستطيع أن نقول أنها سواء كانت خاصة بالعلوم أم بالأخلاق فهي القضايا الأولية (التي تعد نقطة بدء ضرورية لكل بحث كمبادىء علم الهندسة، وكمبدأ الحتمية العام في

---

(١) نفسه ص ٢٠٤.
(٢) نفسه ص ٢٠٩.

علم الطبيعة، وكمبدأ الواجب المطلق في الأخلاق[1].

وكان من الشعارات التي تمسك بها كثير من فلاسفة الأخلاق من القرون الوسطى بأوروبا هو أنه من الضروري ألا نوضع المبادىء موضع الشك أو المناقشة. وكان القديس أوغسطين مثلاً يذهب إلى أن هذه المبادىء (حقائق أبدية ترتبط بالوجود الإلهي)[2].

ولكن في العصر الحديث أصابت المبادىء الأخلاقية ما أصاب باقي المبادىء للعلوم الأخرى، وأصبحت المكانة التي تتمتع بها هدفاً للهجوم، وذلك نتيجة للملاحظات (التي تقررها فلسفة العلوم فيما يتعلق بالتحولات الحديثة في العلوم الرياضية والطبيعية وفي العلوم الرياضية والطبيعية ومن العلوم الأخلاقية والسياسية أيضاً)[3].

ومن الخطورة بمكان إنزال القيم أو المبادىء الأخلاقية من مكانتها واستهدافها لتأثير النظريات النسبية التي سادت في القرن التاسع عشر، حيث امتدت فكرة الحقائق النسبية إلى ميدان الأخلاق وغلت في القول بنسبيتها، وسوت بين (العادات الأخلاقية المتغيرة في كل قطر وفي كل أمة وفي كل عصر، وبين القاعدة الأخلاقية الثابتة)[4].

ونخلص من كل ذلك إلى أن كلمة القيم أو المبادىء تشير إلى معاني الضرورة والكلية والثبات والإطلاق، ولهذا فإن من الخطورة بمكان النظر إلى المبادىء الأخلاقية بمفهوم العصر الحاضر في الغرب

---

(١) برييه/ اتجاهات الفلسفة المعاصرة ص ٨٩.
(٢) برييه/ اتجاهات الفلسفة المعاصرة ص ٨٩.
(٣) نفسه ص ٩٠.
(٤) نفسه ص ٩٤.

المتسم بطابع النسبية والمرونة، لأننا إذا أخضعنا القيم الأخلاقيـة إلى قوانين التغير والنسبية فلن نلبث أن نصيب الحقيقة في الصميم (وبالتالي فإنه لن يلبث أن يؤدي إلى بلبلة الرأي العام الأخلاقي)[١].

ولتفادي الوقوع في هذا المأزق، ينبغي تحرير الفعل الأخلاقي من التقيد بالزمان أو المكان، لأنه لا يكون أخلاقياً على الحقيقـة إلا إذا تخلّص من الرغبة أو الهوى، وانفصل عن الرغبة في تحقيق منفعة أو رغبة[٢]. أي التزام بقانون يخالف منافعه ورغباته.

(جـ) والإلزام في القانون الأخلاقي ينبع من ذاته، أو بعبارة أخرى فإن الأساس في الإلتزام صادر عن الإنسان نفسه بمحض إرادته. يقـول كاريل (يجب على الإنسان أن يفرض على نفسـه قاعـدة داخلية حتى يستطيع أن يحتفظ بتوازنه العقلي والعضوي، إن أي دولة قادرة عـلى فرض القانون على الشعب بالقوة، ولكن لا تستطيع أن تفرض عليه الأخلاق)[٣].

ولكن الإلزام الأخلاقـي يختلف عن الحتمية في القانون الوضعي، فهذا الإلزام ينطوي على المسئولية الأخلاقية لأن الأفعـال تصدر عنـا ككائنات أخلاقية تملك الحرية وهي وثيقة الصلة بالأخلاق[٤]، وينبغي أن يدرك كل فرد ضرورة فعل الخير وتجنب فعل الشروان برغم نفسه على اتباع هذا المنهاج ببذل جهد إرادي، فالإلزام هو المحور الذي تدور

---

(١) زكريا ابراهيم/ المشكلة الخلقية ص ٦٠.
(٢) د. الشنيطي مقدمة أسس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٣.
(٣) الكسيس كاريل/ الإنسان ذلك المجهول ص ١٥٢/ ١٥٣.
(٤) الأخلاق بين الفلسـفة وعلم الاجتماع ص ٦٧، دار المعارف.

حوله المشكلة الأخلاقية لأن زوال فكرة الإلزام تقضي على الحكمة العقلية والعملية التي ينبغي تحقيقها، فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسئولية وضاع الأمل في إقامة العدالة وعمت الفوضى وساد الإضطراب[1].

وهكذا فإننا نجد أنفسنا أمام علاقات واضحة محددة تتناول المبادىء الأخلاقية في إطلاقها وثباتها وعموميتها كهدف أسمى يسعى الإنسان لتحقيقه. ودعائم الإلزام التي تشكل عنصر الضرورة للفعل الأخلاقي، مع ترامز حرية الإرادة لتأكيد المسئولية حتى يصبح للثواب والعقاب معنى.

ولكننا سرعان ما نصطدم بالمشكلة الأخلاقية، وهي مزدوجة تتمثل في معرفة الخير ثم في طريقة فعله[2]، وتتضح أبعاد هذه المشكلة في الإلحاح المستمر الذي يواجه الإنسان في نشاطه الدائم للإختيار بين هذا الفعل أو ذاك واضطراره لأن يفرض على نفسه قاعدة معينة للسلوك فيختار الأحسن من بين أوجه التصرف العديدة وأن يتخلص من أنانيته ونقده'[3].

وما دمنا نعتبر الإنسان هو محور دراستنا، فإن مما لا شك فيه «أن النظر من سلوك الإنسان ينتقل بنا إلى مشاكل جديدة تدخل في نطاق دراستنا من حيث التزامه الخلقي ومسئوليته عن أفعاله التي ترتكز على

---

(١) د. السيد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٧، دار المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٦٧ م.
(٢) توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٣١.
(٣) الإنسان ذلك المجهول ص ١٥١.

ركنين أساسيين هما العقل وحرية الاختيار[1].

٢٢ ـ الإنسان وحياته الأخلاقية:

إن النظام الأخلاقي يوجهنا ـ كما يقول دوركيم ـ نحو السيطرة على النفس بالذات ويعلمنا كيف نسلك على غير ما تريد دوافعنا الباطنة فلا يترك نشاطنا ينساب في مجراه الطبيعي، ولكن يعلمنا كيف نقدم السلوك بمجهود. ولذا فإن كل فعل أخلاقي يتضمن مقاومة نبديها كميل معين ـ وكبتاً لشهوة ما ـ وتقييداً لنزوع خاص[2].

أضف إلى ذلك أن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الذي أعده الله سبحانه لقابلية .الإرتفاع إلى درجات الكمال بمقتضى روحه التي تمده لبلوغ الغاية المطلوبة، وهو يشعر في أعماقه بهذا النزاع الدائم بين روحه المهيأة وبين أخلاط جزئه الأرض أي جسده المعرض للسقوط[3].

إن الدور الذي تقوم به الأخلاق هو تجريد هذا العنصر الروحي فترتقي به فوق المستوى الطبيعي[4] وهو ما يسميه بارتلمي المبدأ الأسمى أو القانون الملزم لنا.

وتفسير ذلك أن الإنسان يجد في نفسه صوتاً يناجي ضميره فيمدحه إذا ما عمل صالحاً ويلومه إذا ما عمل سيئاً، فهو بمثابة القانون الملزم

---

(١) زكريا ابراهيم ـ فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ص ١٧٩.
(٢) إميل دوركيم ـ التربية الأخلاقية ص ٤٧.
(٣) ابن باديس حياته وآثاره جـ ١ ـ ص ٥٠٥ إعداد وتصنيف د. / عمار السالبي.
(٤) زكريا ابراهيم ـ المشكلة الأخلاقية ص ٢٨.

الذي يناجي العقل (هو المبدأ الأسمى وفوق الإنساني)[1].

ويذهب بارتلمي إلى أننا نشعر في أعماق نفوسنا بصدى هذا القانون ونعجز عن تغييره، رغم وحي منافعنا وعمليات شهواتنا. هذا دليل على أنه أمراً مغايراً لنا، وهو ما يعنيه بقوله: (هو فينا ولكنه ليس إيانا).

وربما يأتي في العبارة التالية للإرادة شارحاً لمقصودة، فإن الإرادة على عكس هذا القانون (هي نحن.. نحن، نحن، وهي شخصنا.. وبقدرتنا المزدوجة على الطاعة والعصيان)[2].

فالإرادة تستطيع بما لها من حرية (ويطلق عليها صفات الهبة المعجزة المخيفة) ـ أن تنفذ هذا القانون أو تخالفه. ومن الصراع الناشب بينها يجد الإنسان أنه يحمل في نفسه ما يشبه القانون أو المحكمة تملك الحق في إصدار الحكم بالإدانة أو البراءة حسب أنواع سلوكه، ورهن قدرتها على تنفيذ الأحكام قاصرة إما على الرضا إن عمل خيراً وأما باللوم ووخز الضمير إن عمل شراً[3].

بعبارة أخرى أننا أمام الإنسان الذي ينبغي بذل جهد الأخلاقي للتغلب بإرادته على غرائزه تنظيماً وتحويراً ومجاهدة، وهذا هو هدفنا من دراسة علم الأخلاق.

٢٣ ـ الهدف من دراسة علم الأخلاق:

قلنا من البداية أن الخلق في اللغة هو السجية والطبع والعادة،

(١) بارتلمي ـ مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص ١٣.
(٢) بارتلمي ص ١٣.
(٣) نفسه ص ١٣.

ولكن كلمة (خلق) وحدها لا تعطي معنى الأخلاق الحسنة لأنها تحتمل المعنيين الحسن والقبيح، فكيف نكتسب الأخلاق الحسنة ونتخلص من الأخلاق السيئة ؟

إن هذا السؤال في موضعه تماماً لأننا نعتقد أن ثمرة العلم العمل. فلا يكفي في الدراسة الأخلاقية البحث العلمي في الحياة الخلقية وقوانينها، ولكن يجب أن نهدف إلى الإقناع بأنه في إمكاننا بواسطة الجهد الدائب أن نرتفع بأخلاقنا إلى المستويات الحسنة وأن نتخلص من الأخلاق السيئة، وهذا ما تنبه إليه حكماء الإسلام حيث هدفوا إلى التخلق بالأخلاق الفاضلة بالتكلف والمران. منهم الإمام ابن القيم الذي رأى أن نكون الخلق بالنفس يتم على مراحل ويأتي بالتكيف والتمرن، كالتحلم والتشجيع والتكرم وسائر الأخلاق، فإذا تكلفه الإنسان واستدعاه صار سجية وطبعاً مستنداً في ذلك إلى حديث الرسول ﷺ (ومن يتصبر يصبره الله)[1]. ويقول الراغب الأصفهاني: (الإنسان مفطور في أصل الخلقة على أن يصلح أفعاله وأخلاقه وعلى أن يفسدها، وميسر له أن يسلك طريق الخير والشر)[2].

وتصبح الدراسة الأخلاقية مساعدة على بذل الجهد الأخلاقي المطلوب، إذا اقتنعنا بعد البحث والدراسة إن في إمكان الإنسان التخلص من أخلاقه الرديئة واكتساب الأخلاق الحسنة، فالعلم لا بد

---

(١) ابن القيم - عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين ص ١٢ مطبعة الإمام بمصر تعليق زكريا ابراهيم.

(٢) تفصيل النشأتين ص ٥٢ للراغب الأصفهاني.

أن يقودنا إلى العمل وإلا فلا فائدة فيه إذ الاكتفاء بالعلم دون العمل مضيعة للوقت والجهد.

الهدف إذن من علم الأخلاق - كما يحدده ابن مسكويه (٤٢١ هـ) أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي[١].

ويشير ابن مسكويه في عبارته إلى رياضة النفس وتقويمها بالتهذيب والصقل حتى تصير الأخلاق ملكه.

ويقول زميلنا الفاضل الدكتور عبد اللطيف العبد (إنه لا بد من إعادة بناء شخصية الإنسان المسلم على أساس من القيم الأخلاقية الرفيعة، المستمدة من شريعة الله تعالى. لا على أساس المنهج المادي وحده، هذا المنهج الذي يجعل من الإنسان شخصية هزيلة الروح، وشبحاً بعيداً عن الإنسانية والرحمة)[٢].

ولتحقيق ذلك لا بد من معرفتنا بأنفسنا والوقوف على المعركة الدائرة فيها بين الإرادة والغرائز.

٢٤ - الإنسان بين الغريزة والإرادة:

مهما تعددت النظريات الأخلاقية وتباينت الفلسفات التي تعالج

---

(١) ابن مسكويه = تهذيب الأخلاق ص ٢.

(٢) د. عبد اللطيف العبد = الأخلاق في الإسلام ص ٥ مكتبة دار العلوم ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

المشكلات الأخلاقية فإنها تتفق على موضوع واحد تتخذ منه أساساً لأبحاثها وهو الإنسان بعامة والإرادة الإنسانية بخاصة إذ أن الأخلاق تدور على ماهية الإنسان[1] فهي تعني بالبحث في عواطفه وغرائزه وانفعالاته وميوله وحاجات أساسية يتفق فيها مع الحيوان، وهي تمثل الحد الأدنى للإنسان. كما أن هذا الإنسان يتميز عن الحيوان بالعقل والعلم والإرادة. ولا يعنينا في الدراسة الأخلاقية كما قلنا العلوم والمعارف بل يعنينا في المقام الأول الإرادة الإنسانية، ولهذا قلنا أن هذه الإرادة هي مركز الدائرة في معظم - إن لم يكن كافة مذاهب المفكرين الأخلاقيين والفلاسفة، لأن علم الأخلاق يتناول دراسة أفعال الناس بالقياس إلى مثل أعلى[2].

وعندئذ يتضح لنا موضوع هذا العلم بصورة شاملة ولا نقصد بالأفعال الفصل بين النشاط الفسيولوجي والنشاط العقلي في الإنسان إلا مجرد محاولة تبسيط الموضوع الذي نحن بصدده، فالحقيقة أن الجسم والروح هما وجهان لشيء واحد، فلا الروح ولا الجسم يمكن أن يفحص كل منهما على حدة - إذ يتكون الإنسان من جميع وجوه نشاطه الفعلية والمحتملة، ولكننا مع هذا سنظل نتحدث عن الروح باعتبارها شيئاً ذاتياً (فالروح هي جانب أنفسنا المجرد وطبيعتنا والذي يميز الإنسان عن جميع الحيوانات الأخرى)[3].

والواقع أن كل عصر وكل مجتمع إنما يضعان تحت (مفهوم

---

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٣.
(٢) د. هويدي - مقدمة في الفلسفة العامة ص ٢٠٤.
(٣) الإنسان ذلك المجهول ص ١٤١.

الإنسان) إنسان (هذا العصر) أو (هذا المجتمع) لا (الإنسان المطلق) أو الإنسان بصفة عامة. وإذا كان من الحق أن الرجل اليوناني قديماً لم يكن يحسب للرجل البربري أي حساب، فإن من الحق أيضاً كما يقول دوركايم ـ إن الرجل الأوروبي في أيامنا هذه ما يزال يعتقد أن الإنسان هو على وجه التحديد (انسان هذا المجتمع الغربي المسيحي)[1] وهذه النظرة تفسر لنا اختلاف الفلاسفة وعلماء الأخلاق في معالجتهم للمسائل الأخلاقية، وتكشف عن النزعة العنصرية أيضاً.

على أن الاكتفاء بوصف الإنسان بأنه كائن ناطق روحي شاعر بذاته[2] قد يصلح في مجال دراسة علم النفس الذي يعني بدراسة الإنسان من الناحية النفسية أو العقلية، ولكنه لا يعطينا المدلول الرئيسي في مجال الأخلاق إذ لا بد من إثبات الإرادة حتى يمكننا تحليل السلوك الإنساني من حيث بواعثه وأهدافه، مع دراسة مدى ما تتمتع به إرادة الإنسان من حيث حرية العقل أو العكس. وتظهر المسئولية الأخلاقية بوضوح إذا نظرنا إلى ركنيها الرئيسيين وهما ـ كما بينا من قبل ـ العقل وحرية الاختيار[3] وما دام الأمر كذلك فإن البحث في مجال الأخلاق له صلة وثيقة بالتربية.

٢٥ ـ صلة الأخلاق بالتربية:

تبين لنا مما تقدم أن العنصر الجوهري من طبيعة الإنسان هو

(١) زكريا ابراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ٦١.

(٢) توفيق الطويل ـ مقدمة كتاب سدجويك ص ٣٥ جـ ١ دار نشر الثقافة بالإسكندرية سنة ١٩٤٩ م.

(٣) توفيق الطويل ص ١٧٩ الكتاب التذكاري ـ ابن عربي الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م.

العنصر العقلي أو الروحي، وإذا كان يتشابه مع الحيوان في اشتراكهما في الشهوات والإحساسات، فإنه يتميز بالعقل[1] يستطيع بفضله أن يعرف، كما يستطيع بفضل إرادته تهذيب شهواته بالرياضة والتربية، وتظهر الوظيفة الأولى للمربي في العمل على تفتيح ذهن الحدث أو الشاب للقيم الخلقية[2].

والتربية لغوياً من ربا يربو إذا زاد ونما (فهي تعهد الشيء ورعايته بالزيادة والتنمية والتقوية والأخذ به في طريق النضج والكمال الذي تؤهله له طبيعته)[3].

وتظهر التربية الإنسانية الكاملة إذا نظرنا إلى احتياجات الإنسان المتعددة ومواهبه المتنوعة وأحطنا بقواه وملكاته جميعها لكي نتعهدها بالتنمية والتقوية.

وتتعدد أنواع التربية تبعاً لقوى الإنسان وملكاته، فمنها التربية البدنية لتنمية الجسم وحفظ الصحة، والتربية الأدبية التي تتعهد اللسان وتقومه وتصلح بيانه، والتربية العقلية لتصحيح تفكيره وأحكامه، والتربية العلمية التي تزوده بالمعلومات النافعة والتربية المهنية التي تساعده على كسب عيشه، والتربية الفنية التي توقظ شعوره بجمال الكون ودقة تنسيقه وتنظيمه، والتربية الاجتماعية والقوانين السائدة بالمجتمع. وهناك أيضاً التربية الإنسانية لتوسيع الأفق والتنبيه إلى

---

(١) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٣٢٣.

(٢) زكريا ابراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ١٥.

(٣) د. دراز ـ دراسات إسلامية ص ١٢٣ في العلاقات الاجتماعية والدولية دار القلم بالكويت ١٣٩٣ هـ/٩٧٣ م.

الأخوة العالمية. والتربية الدينية للتسامي بالروح إلى الأفق الأعلى بإطلاق. وتأتي التربية الخلقية للتوجيه المستمر للعمل على سنن الإستقامة حتى تتكون العادات الصالحة والأخلاق الحميدة الراسخة[1].

ومن المعلوم أن التربية الخلقية هي السياج التي تحيط بألوان التربية جميعاً، فمن واجب الفنان مراعاة قانون الحشمة واللياقة والمحافظة على ستر الحياء والعفاف، وعلى المعلم الإحسان في اختيار مادة تدريبه العقلي واللغوي... وهكذا ينبغي أن تخضع سائر ألوان التربية من وسائلها وأساليبها وبواعثها لقواعد الأداب وأن نقيس ذلك كله بمقاييس الفضيلة[2].

وتحتاج التربية الخلقية إلى أنواع من التعب والصبر وطول المرانة لتكوين الملكة الخلقية حتى يصبح السلوك الأخلاقي عملاً انبعاثياً محبباً إلى القلب، أما الكسالى الضعفاء فلا تتكون لديهم الملكات بل تموت مواهبهم وتضعف عزائمهم، ويحرمون من الإضطلاع بأعباء الحياة والتأثير فيها بل يعيشون ويموتون في جهالة جهلاء[3].

كذلك لا ينبغي أن نغفل بيان الأخلاق والدين كمصدر رئيسي لقدسية القوانين الأخلاقية ودافع قوي للإنسان إلى الأعمال الخيرة.

٢٦ ـ صلة الأخلاق بالدين:

هناك تعريفات مختلفة للدين بوجه عام، منها: (أنه حالة خاصة

---

(١) نفسه ص ١٢٤.　　　(٢) نسه ص ١٢٥.

(٣) محمد أبو بكر وآخرون ـ آداب الإسلام ص ١٠٣.

بالشخص مؤلفة من عواطف وعقائد، ومن أعمال عبادية تتعلق بالله) أو أنه نظام اجتماعي لطائفة من الناس يؤلف بينها إقامة شعائر موقوتة، وتُعبر ببعض الصلوات وإيمان بأمر هو الكمال الذاتي المطلق وإيمان باتصال الإنسان بقوة روحانية أسمى هي الله الواحد، أو هو احترام في خشوع لقانون أو عادة أو عاطفة[1].

ولكن كلمة (الدين) في القرآن تشمل نظام يشير إلى قواعد أربع هي الحاكمية والسلطة العليا والإطاعة والإذعان لها والنظام الفكري والعملي، ثم أخيراً المكافأة التي تكافئها هذه السلطة على اتباع ذلك النظام والإخلاص له أو على التمرد عليه والعصيان له[2].

وإذا نظرنا إلى الدين باعتباره: (أ) معرفة الحق الأعلى وتوقيره، (ب) وإلى الخلق باعتباره قوة النزوع إلى فعل الخير وضبط النفس عن الهوى، فإننا أمام فضيلتين أحدهما نظرية والأخرى عملية.

غير أنه لما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان في نفسه وفي مختلف علائقه مع الخلق ومع الرب، كان القانون الأخلاقي الكامل هو الذي يرسم طريق المعاملة الإلهية كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية. وكذلك لما كانت الفكرة الدينية الناضجة هي التي لا تجعل من الألوهية مبدأ تدبير فعال فحسب بل مصدر حكم تشريع في الوقت نفسه. كان القانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف

---

(١) مصطفى عبد الرزاق ـ الدين والوحي والإسلام ص ١٢ (مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ط الحلبي ١٣٦٤ هـ/١٩٤٥ م).

(٢) المودودي المصلحة الأربعة في القرآن ص ١٢٠. دار القلم بالكويت ١٣٩١/١٩٧١ م.

الحقائق العليا النظرية وإغراء النفس بحبها وتقديسها بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة في الحياة العملية فيضع لها المنهاج السوي الذي يجب عليه الفرد والجماعة. وهكذا يصل القانون الديني إذا استكمل عناصره إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله، بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب بحيث يجعلها جزءاً متمماً لحقيقته ويصبغ كل قواعدها بصبغته القدسية[1].

والعقيدة باعتبارها المصدر الرئيسي للإحساس بقدسية القوانين الأخلاقية هي أكبر دافع للإنسان إلى الأعمال الإيجابية الخيرة وأقوى رادع يكفه عن اتباع الهوى[2].

وبذلك يظهر تفوق العقيدة الدينية في الحياة الإنسانية إذا قورنت بالقانون ذلك لأن القانون لا يكفي وحده لضبط السلوك الإنساني. ويذهب الفيلسوف الألماني فيخته إلى أن الأخلاق من غير دين عبث، وبالمثل يضع غاندي الدين ومكارم الأخلاق في مرتبة واحدة لا يقبلان الإنفصال بل يرى أن الدين يغذي الأخلاق ويتممها وينعشها، كما أن الماء يغذي الزرع وينميه.

ولا نذهب بعيداً إذا استشهدنا بنتائج التحقيق الذي أجراه القاضي البريطاني ديتج في فضيحة الوزير البريطاني وكريستين كيلر حيث مكث نحو ثلاثة شهور يحقق في هذه القضية قابل خلالها ١٨٠ رجلاً وامرأة وعكف يدرس القضية بمنظار الباحث المدقق، فخرج منها بنتيجة هامة

---

(١) دراز ـ الدين ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٢) المقداد بالجن ـ الإتجاه الأخلاقي ص ١٢٣.

أعلنها في قوله (بدون الدين لا يمكن أن تكون هناك أخلاق وبدون أخلاق لا يمكن أن يكون هناك قانون)[١].

أما عن مكانة التدين في الفطرة الإنسانية، فإنه من العناد والمكابرة إنكار هذه العاطفة الراسخة في النفس البشرية، إذ أنها أشدُّ عواطف الإنسان لصوقاً بنفسه وأعظمها تأثيراً في حياة الأفراد والشعوب (ولقد صحب الدين الإنسانية منذ نشأتها، فهو قرينها وموجهها، وليست تلك العاطفة وهماً أو خيالاً ولكنها عنصر جوهري في فطرة كل إنسان)[٢].

ودور الدين في تربية الأفراد لا يقل شأناً عنه في تربية الجماعات والشعوب، بل وإقامة الحضارات، فليس مرد الحضارة إلى التقدم المادي الذي قد يحجب مؤقتاً مظاهر الضعف والإنحطاط الخلقي، بل أن أساس الحضارات كلها هو الإنسان، منه يبدأ التقدم والتشييد والإكتشافات العلمية، فلا تغني العلوم والثقافات عن التربية والتهذيب الديني لأن العلم سلاح ذو حدين يصلح للبناء والهدم أيضاً، ولا بد له من رقيب أخلاقي عند استخدامه لكي يوجه إلى خير الإنسانية ـ لا لدمارها ونشر الشر والفساد في ربوع الأرض. وهذا الرقيب هو العقيدة والإيمان[٣].

وليس أدل على ذلك من الأقوال التي نسوقها لبعض أقطاب العلم والزعماء وقواد الحرب في العالم الغربي نفسه. يقول روبرت ميلليكان

---

(١) د. يوسف القرضاوي ـ الإيمان والحياة ص ٢١١. مكتبة وهبة بالقاهرة.
(٢) د. قاسم ـ مقدمة كتاب مبادىء علم الاجتماع لروجيه باتسنيد.
(٣) د. دراز ـ الدين ص ١٠٢.

العالم الطبيعي الأمريكي (أن أهم أمر في الحيـاة هو الإيمـان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق، ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فلن يبقى للعلم قيمة بل يصير العلم نكبة على البشرية). وقد نصح الرئيس الأسبق للولايات المتحدة الأمريكيـة قومـه بضرورة انقاذ حضـارتهم بالمعنـويات إذ لن يستطيعوا المثابرة على البقاء بمـاديتها (وأنها لا يمكن أن تنجـو إلا إذا سـرى الروح الدين في جميع مسامها. . . ذلك هو الأمر الذي يجب أن تتنافس فيه معابدنا، ومنظماتنا السياسية، وأصحاب رؤوس أمـوالنا، وكل فرد خائف من الله محب لبلده) واعتبر المارشال مونتجمري (أحد القواد الكبـار في الحرب العالمية الثانية) أن أهم عوامل الإنتصار في الحـرب هو العـامل الأخـلاقي موقنـاً بأن الجيش إذا سـار على غـير مرضاة الله سار على غير هدى، وحث جنوده بالإنتصار على أنفسهم قبل العدو. وهو نفس الهدف الذي رمى إليه المـارشال بيتـان عقب توقيعه الهدنة أثر هزيمة فرنسا في الحرب العالمية الثانية من النداء الذي وجهـه إلى أمتـه قـال فيـه (أنني أدعـوكم أول كـل شيء إلى نهوض أخلاقي)[1].

إن العقيدة الدينية إذن تجعل للأخلاق فعالية وإيجابية مؤثـرة، إذ أن الفكرة المجردة (لا تصبح عاملاً فعالاً إلا إذا تضـمنت عنصراً دينياً، وهذا هو السبب في أن الأخلاق الدينية أقوى من الأخلاق المدنية إلى حد يستحيل معهه المقارنة، ولذلك لا يتحمس الإنسان في الخضوع

---

(١) د. دراز ـ الدين ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

لقواعد السلوك القائم على المنطق، إلا إذا نظر إلى قوانين الحياة على أنها أوامر منزلة من الذات الإلهية [1].

وخير دليل يبرهن على هذا الرأي ما يسجله لنا التاريخ الإسلامي من عجائب الانقياد والطاعة للأوامر الإلهية التي كان المسلمون يصدعون بها حال التبليغ بها، ومنها ما حدث عند نزول النهي عن الخمر (فعن أبي بريدة عن أبيه قال ـ بينما نحن قعود على شراب لنا ونحن نشرب الخمر حلاً إذ قمت حتى آتي رسول الله ﷺ فأسلم عليه إذا نزل تحريم الخمر: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان**﴾ إلى قوله: ﴿**فهل أنتم منتهون**﴾ فجئت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله: ﴿**فهل أنتم منتهون**﴾ قال ـ وبعض القوم شربته في يده قد شرب بعضها وبقي بعض في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجام، ثم صبوا من باطيتهم فقالوا: (انتهينا ربنا) [2].

كذلك ضرب النساء المسلمات المثل في التصديق لكتاب الله

---

(١) د. الكسيس كارل ـ تأملات في سلوك الإنسان ص ١٤٠. ترجمة محمود القصاص بمراجعة د. محمود قاسم.

(٢) تفسير ابن كثير جـ ٣، ص ١٧٧ ط دار الشعب بالقاهرة. وأن ذلك من العناد الذي قوبل به قانون تحريم الخمر في أمريكا حتى اضطرت حكومتها إلى إلغائه عام ١٩٣٣ بعد أن انفق ٦٠ مليون دولار على التوعية بمضارها ومفاسدها، وبلغ ما تحملته الدولة في سبيل القانون في مدة أربعة عشر عاماً ما لا يقل عن ٢٥٠ مليون جنيه، وقد أعدم فيها ٣٠٠ نفس وسجن نحو خمسمائة ألف فرد، وصودرت أملاك ما يقرب من ٤٠٠ مليون وأربعة ملايين جنيه (تعليقة رقم ١ من كتاب ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين للندوي ص ٨٠).

والإيمان بالتنزيل، إذ لما نزلت في سورة النور ﴿وليضربن بخمرهن﴾، انقلب رجال الأنصار إلى نسائهن يتلون عليهن ما أنزل الله إليهم منها، يتلو الرجل على امرأته وابنته وأخته وعلى كل ذي قرابة فما منهن امرأة إلا قامت إلى مرطها المرحل فاعتجرت به تصديقاً وإيماناً بما أنزل الله من كتاب، فأصبحن وراء رسول الله ﷺ كأن على رؤوسهن الغربان[1].

وما أحوجنا إذا أردنا استعادة أمجادنا من جديد إلى الانقياد لأوامر شرع الله تعالى كما فعلت أجيال المسلمين من قبل أبان ازدهار حضارتنا الإسلامية.

وسنمضي في بحثنا في الفصل التالي لعرض مذاهب الأخلاق عند بعض فلاسفة اليونان وبيان أوجه القصور فيها:

وسنبدأ في هـذا الجزء والذي يليه بالأطلال على الجانب الأخلاقي في الفلسفتين اليونانية والحديثة ونرجو أن نفيد فائدتين:

الأولى: إثبات عجز الفلاسفة عن اللحاق بآفاق الشريعة الإسلامية حيث تحقق للإنسان إذا ما التزم بها وطبقها أعلى مستوى أخلاقي ممكن على مستوى الفرد والجماعات والأمم، ومن ثم فلا محيص عن اتباع شريعة الله تعالى دون غيرها.

الثانية: اختصار الطريق لفهم جوهر الحضارة الغربية المعاصرة والوقوف على عللها وتفسير موقفها منا وما يمليه هذا الموقف من تحديد موقفنا نحن أيضاً منها، فإن الأنظمة الغربية في السياسة والاقتصاد والاجتماع قائمة على أصول فلسفية وأخلاقية.

---

(١) رواه أبو داود.

وما دمنا مستهدفين كأمة ذات حضارة كانت رائدة العالم لعدة قرون لغزو عسكري واقتصادي وثقافي منظم متواصل، فلا سبيل إلى صده والعمل على إبطال مفعوله إلا بمنهج مضاد في مجال العلم والمعرفة ليصبح رائداً في حيز العمل والسلوك والتعامل مع هذه الحضارة.

ويقول جارودي (كان الشاغل الأساسي للمستعمر هو أن يقوض ثقة الشعوب المستعمرة في نفسها ـ لقد سعى جاهداً ليدمر اعتزاز الشعوب بماضيها)[1].

إن جارودي بسبب إخلاصه للقيم التي هي ملك الإنسانية جمعاء كان دائم الحرص على توجيه النصح إلى أهل أوروبا وأمريكا للإنفتاح هلى قيم الشعوب الأخرى والتخلص من الإستعلاء حيث تزعم أوروبا وأمريكا الشمالية بأنها المركز الوحيد في المبادرة التاريخية وفي خلق القيم وذهب جارودي إلى أن الإنسانية في عصرنا الحاضر سوف تصاب بطعنات قاتلة إذا ما امتنعنا (أي أهل الغرب) عن البحث والكشف عن القيم التي من صنع تلك الشعوب التي عرقل الاستعمار نموها الأصيل وجردها من تاريخها الخاص[3].

ذلك فإن منهجنا الذي لن نحيد عنه قيد أنملة ـ والذي يمليه علينا الإخلاص لقواعد المنهج العلمي العقلي ـ هذا المنهج يتلخص في دراسة ما عند الغرب من ألوان الثقافة التي تتناول الفلسفة وعلم النفس والاجتماع[1] والأخلاق إذ أنها تشكل التكوين الثقافي للشخصية الغربية

---

(١) ص ٣٩ محاضرات جارودي ـ مجلة الطليعة بالقاهرة سنة ١٩٧٠ م.

(٢) نفسه ص ١٥٣.

(٣) نفذ ذلك بكتاب (مناهج البحث في العلوم الإسلامية) حيث عدنا مقارنة بين =

ثم موازنتها بتراثنا الإسلامي في العلوم نفسها تاركين لبني قومنا ـ من الطلاب والقراء ـ إصدار أحكامهم بأنفسهم حيث لا تعوزهم ملكة الاختيار.

٢٦ ـ سقراط والنظرية الخلقية:

كان سقراط خصماً عنيداً للسوفسطائيين، وأخذ على عاتقه الرد على أباطيلهم بكل الوسائل بما في ذلك مجادلة الناس في الأسواق، ، وعلى قارعة الطريق، وعرضته مواقفه للمحاكمة حيث صدر الحكم بإعدامه فتقبل هذا الحكم بصدر رحب ولم يحاول أن يبرىء نفسه(١).

وإن الباحث ليقف طويلاً أمام العبارة التي أوردها الشهرستاني مشيراً إلى نهي قومه عن عبادة الأوثان والشرك، إذ يصفه بأنه (الحكيم الفاضل الزاهد من أهل أثينية، وكان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وأرسالاوس، واقتصر من أصنافها على (الإلهيات) والأخلاقيات واشتغل بالزهد، ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق وأعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل الجبل وأقام في غاربه... ثم يستطرد في باقي الحديث عنه فيقول: (نهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان، فثوروا عليه الفاغة وألجأوا ملكهم إلى قتله، فحبسه الملك، ثم سقاه السم وقضيته معروفة)(٢).

المنهجين الإسلامي والغربي في علوم النفس والاجتماع والأخلاق ـ ط مكتبة الزهراء.

(١) د. أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي ص ١١٠.

(٢) الشهرستاني ـ الملل والنحل تحقيق بدران القسم الثاني ص ٨٩.

وقد يظن القارىء لأول وهلة أن الشهرستاني يضعه في إطار ديني حيث يدعو إلى التوحيد، ولكن النصوص التي وردت في محاورات (فيدون) تؤيد هذه الرواية مما يدعم تحري الشهرستاني للوقائع وأمانته ودقته في النقل ـ وأن اتفاق نصوص المحاورات التي نشرت حديثاً، تتفق مع عبارته الآنفة الذكر.

ومن واقع رواية (السحب) لأرسطو فإن الخصم العنيد لسقراط أورد ضمن اتهاماته إياه، اتهامه (بالكفر بآلهة المدينة)[1] وورد في عريضة المحاكمة (أنه ينكر آلهة المدينة، ويقول بغيرهم، ويفسد الشباب[2].

فماذا كان يقول سقراط أمام المحكمة:

يقول: إن إرادة إلهية أوحت إليه أن يعظ مواطنيه ويحثهم على الصلاح بتعاليمه، ونصائحه، راغباً هدايتهم غير راغب في عرض من أعراض الدنيا، وأنه يتقبل الحكم عليه في كلا الحالتين بصدر رحب، وإذ اصدر الحكم بموته فإنه لا يخشى الموت ولا يعتبره شراً (بل يرى فيه الخير كل الخير سواء افترضناه سباتاً أبدياً أم بعثاً لحياة جديدة[3].

وكان سقراط أثناء حياته يأبى تصديق ما يروى من شهوات الآلهة وخصوماتهم لأن هذا يتضمن انهيار الدين من أساسه، بينما يرى من مهام الدين (تكريم الضمير النقي للعدالة الإلهية، لا تقديم القرابين

---

(١) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٤.
(٢) نفسه ص ٥٤.
(٣) نفسه ص ٥٦.

وتلاوة الصلوات مع تلطخ النفس بالآثم)[١]، وقد أرجع مصدر آرائه وتعاليمه الذي يبثها بين الشباب إلى ذلك الصوت الذي كان يسمعه في نفسه ينهاه عن إتيان الفعل الضار بِهِ (وكان يسميه بالروح الإلهي ولا ينسبه لإله معين)[٢].

إن المحنة السقراطية تكشف لنا عن احتمال قيام سقراط بمحاولة بعث لبقايا عقيدة دينية تأثر بها وأخذ عنها.

ومع هذا، فإنه من الصعب القطع برأي في هذه المسألة لا سيما وأنه أحياناً يتحدث عن آلهة وأحياناً عن الإله، ولكن دراسة الظروف والملابسات التي مر بها في حياته تجعلنا نتساءل أيضاً (هل كان يؤمن بوجود الله وخلود النفس)[٣].

ولقد سبقنا أستاذنا الدكتور قاسم رحمه الله ـ بهذا التساؤل لكي يتخذ من الإجابة عليه دليلاً على أن سقراط اتجه اتجاهاً روحياً خلقياً ودينياً بحيث يعد بمثابة رد فعل لمادية معاصريه، كما يتخذ من التجربة السقراطية برهاناً على زيف دعوى دوركايم الذي يرى من العبقرية نتاجاً للمجتمع، إذ يثبت لنا سقراط بآرائه وسلوكه أن عبقريته لم تكن من صنع المجتمع (لكن عبقريته، واستعداده النفسي الخاص، دفعاه إلى أن يفكر تفكيراً مخالفاً لمعاصريه)[٤].

---

(١) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٤.
(٢) نفسه ص ٥٥.
(٣) د. محمود قاسم/ دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٧ دار المعارف.
(٤) نفسه ص ١٣.

ـ نظريته الخلقية :

كان لسقراط إرهاصات في التفكرِ الخلقي تتمثل (في العبارات البسيطة المتناثرة من شعر الحكمة أبان القرن السابع والسادس قبل الميلاد)[١] ، وقد خلف لنا بعض الفلاسفة من هذه الفترات شذرات من هذا القبيل لأن جل اهتمامهم كان متجهاً نحو موضوعات البحث الطبيعي والميتافيزيقي ، من هؤلاء فيثاغورث (٥٠٠ ق . م) وهيرقليطس (٤٧٠ ق . م) وديمقريطس (٣٧٠ ق . م) . إلا أن سقراط كان (أول من أبدى اهتماماً ملحوظاً بدراسة السلوك الإنساني)[٢] .

إنه تصدى لمغالطات السوفسطائية التي تستهدف زعزعة المبادىء الأخلاقية والاجتماعية، مما دعا سقراط إلى الاهتمام في فلسفته بالإنسان وسلوكه بعد أن كان هذا البحث يشغل مكاناً ثانوياً في البحث الفلسفي السابق عليه إذا لم يحفل بالنظريات العلمية ـ أي بالطبيعيات والرياضيات في عصره حيث آثر النظر في الإنسان فانحصرت الفلسفة عنه في محيط الأخلاق لأنها أهم ما يتصل بالإنسان ويهمه (وهذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أو أنه حول النظر من الفلك والعناصر إلى النفس. وتدور الأخلاق على ماهية الإنسان)[٣] .

ولأهمية الدور الذي قام به سقراط في ميدان الأخلاق، ينبغي أن نعرض أولاً بإيجاز لموقف السوفسطائيين منها :

---

(١) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية، نشأتها وتطورها ص ٢١ . دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ .

(٢) نفسه ص ٢١ .

(٣) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٣ دار المعارف.

كان السوفسطائيون يدعون أن الطبيعة الإنسـانية منهـورة، وقد وضع المشرعون القوانين بغيـة قهر هـذه الطبيعـة، فهي تتغير بتغـير الظروف والعرف إنها إذن نسبية (ومن الحق الرجل القوي بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخف بها أو ينسخها ويجري مع هوى الطبيعة) [1].

وقد أقام السوفسطائيون المعرفـة أيضاً عـلى الإحساس، وذهب زعيمهم بروتا جوراس إلى القول بأن الفرد هو مقياس الأشياء جميعاً، وبذا تتعدد الحقائق بتعدد مـدركيها وامتنـع وجود حق أو بـاطل في ذاته [2].

ولئن كانت هذه النظرية في المعرفة، إلا أنهم مدوا أثرها إلى مجال الأخلاق وأصبحت القيم والمبادىء الخلقية ـ تبعاً لذلك ـ نسبية تتغير كما قلنا بتغير الزمان والمكان. لقد أطاحوا (بالحقـائق الثابتـة في مجال المعرفة وأبطلوا القول بالمبادىء المطلقة في مجال الأخلاق)[3].

ورأى سقراط لـزاماً عليه أن يهدم نظريتهم في المعرفة أولاً، لأنها أساس البناء الأخلاقي لهم، فأقام الحقائق الثابتة على العقل في ميدان المعرفة بعد فصله بين موضوع العقل وموضوع الحس، وأصبح يرى أن الإنسان له عقل وجسم، فإن قوة عقله هي التي تسيطر عـلى دوافع الحس ونزواته، مثبتاً أنه (إذا كانت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب

---

(١) نفســه ص ٥٣.
(٢) توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٢٣.
(٣) نفســه ص ٤٤.

الحيواني من طبيعتها، فإنها تتمشى مع طبيعتنا الإنسانية العاقلة)[1]، والقوانين العادلة تصدر عن العقل، وبعدها صورة مطابقة للقوانين غير المكتوبة التي رسمها الآلهة في قلوب البشر، فالذي يحترم هذه القوانين فإنه يحترم العقل والنظام الإلهي أيضا، وحتى إذا احتال البعض لمخالفتها تفادياً للعقاب الذي قد يتعرض في الدنيا، إلا أنه سيؤخذ بالقصاص لا محالة في الحياة المقبلة. وأطلق سقراط عبارته المشهورة (الفضيلة علم والرذيلة جهل)، لأنه يرى أن الإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة، (فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتماً، أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً)[2].

وقد أشار سقراط إلى خلود الروح، وأن هذا الخلود هو الثمن المقابل لحياة النفس الفاضلة في هذه الدنيا (وأن هذه النفس حينما تغادر الجسد سرعان ما تغمرها السعادة الدائمة لأنها ستحيا إلى جوار الآلهة في العالم العقلي)[3].

وأثار سقراط مشكلات كثيرة في المحيط الأخلاقي ما زالت تشغل بال أهل الفكر حتى العصر الحاضر، فقد أراد بناء الأخلاق على العقل، وأسسها على قواعد ثابتة، وألغى رد الأخلاقية إلى سلطة خارجية.

ويظهر أثر النظرية السقراطية العكسي في دوائر متأخرة علماء

---

(١) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٣.
(٢) د. أبو ريان/ تاريخ الفكر الفلسفي ص ١٢٥ ط الدار القومية سنة ١٩٦٥.
(٣) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٣٢.

اللاهوت في الغرب حيث يرون أن الله سبحانه وحده هو الذي يحدد الخير ويميز بينه وبين الشر، كما اتضح أثرها المؤيد عند أصحاب المذاهب الموضوعية من العقليين والحدسيين بعد تعديله، وما زال ناشباً بينهم وبين أصحاب المذاهب الذاتية من الأخلاق الذين اعتنقوا مذهب السوفسطائيين معدلاً[1] .

ومهما يكن من أمر، فقد اتجه سقراط اتجاهاً روحياً خلقياً ودينياً، إذ أعلن لقضائه ولشعب أثينا أنه يضع طاعة الإله فوق طاعتهم وفوق محبته لهم، وأنه لن يكف عن إرشادهم إلى الفضيلة ـ أي السعادة. وكان موقفه هذا رد فعل ضد الإتجاه المادي الغالب على معاصريه، ولهذا فإن اتجاهه الفلسفي الإنساني ـ كما يرى أستاذنا الدكتور قاسم ـ (يعطينا رداً حاسماً على نظرية بعض المحدثين الذين يفسرون العبقرية بأنها من صنع المجتمع.. ومنهم دوركايم)[2].

نظرية أفلاطون في الأخلاق:

تابع أفلاطون أستاذه سقراط ايستمولوجياً وأخلاقياً، ففي المعرفة فصل بين المعرفة الظنية بالمحسوسات والماهيات المفارقة للمادة (المثل)،، ومن هنا عد الخير أسمى المثل، وهو عنده مصدر الوجود والكمال، مخالفاً بذلك سقراط إذ أنه تجاوز الماهيات المتحققة في الموجودات المحسوسة إلى ما سماه بالمثل[3].

---

(١) د. محمود قاسم/ دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ١٢ أو ينظر ص ١٧، ١٩ ط دار المعارف ١٩٧٢.

(٢) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٤٤.

(٣) نفسه ص ٤٥.

ولأفلاطون دور كبير في إبطال الإتجاه السوفسطائي الذي أقام الأخلاقية على الوجدان، إذ استهدف افلاطون جعل القانون الأخلاقي عاماً للناس في كل عصر ومصر (ولا يتيسر هذا إلا بإقامته على أسمى جانب مشترك في طبائع البشر ونعني به العقل)[1]، وزاد خطوة عن موقف أستاذه تجاه السوفسطائية، فرأى أن العقل الخلقي يتضمن جزاءه في باطنه وأن الإنسان الفاضل يؤدي الفعل الخير لذاته باعتباره غاية في نفسه وأبطل بذلك المذهب السوفسطائي الذي وضع غاية الأخلاقية خارجها ورهن الخيرية باللذة التي تنجم عنها[2].

واعتبر أفلاطون كأستاذه سقراط أن النفس أسمى من الجسد، فهي الحاصلة على الوجود الحقيقي وما وجود الجسد إلا وجوداً ثانوياً وغير مؤكد (وهو الذي بحمل قواها الروحية النبيلة وبوجهها وجهة غير أخلاقية لأنه مصدر الشرور والآثام، ولهذا فإن النفس تشقى بهذا الوجود الأرضي، وتعود فتحاول الإنطلاق من محبسها لتصعد إلى العالم المعقول[3].

وكان خصماً لدوداً للسوفسطائيين القائلين باللذة، وأن علامة العدالة هي سيادة الأقوى وإذعان الأضعف له، وأن الجميع يبتغون السعادة فلا ضرورة للخضوع لأي قانون، لأنه يكفي أن يتعهد الإنسان في نفسه أقوى الشهوات حتى تتحقق العدالة والفضيلة والسعادة، إذ على الشخص أن يستخدم ذكاءه وشجاعته لإرضاء شهواته مهما بلغت من قوة.

---

(1) نفسه ص ٤٥.
(2) د. أبو ريان/ تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٤٤.
(3) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة ص ٩٣.

ويتلخص رد أفلاطون في أن إنماء الشهوات هو في الحقيقة تعهد آلام في النفس لا تهدأ فتصبح حياة الشهوة موتاً متكرراً، مثال ذلك (الأجرب الذي لا يفتأ يحس حاجته لحك جلده فيحك بقوة فتزيد حاجته ويقضي حاجته في هذا العذاب)(١). بينما الحكيم هوالذي يتقيد بحياة الإعتدال. ولما كان اهتمام أفلاطون بالفرد ككائن اجتماعي أيضاً يعيش في ظل نظام سياسي معين، فإن الأخلاق ارتبطت عنده بالسياسة(٢). ولذا فإن الحكيم في السياسة بوجه خاص يجب عليه الاعتدال وضبط شهواته قبل حكمه على الآخرين وإلا فسدت حاله وحالهم (٣).

ورداً على حياة اللذة التي تصورها اتباع المذهب السوفسطائي، فإن أفلاطون يرى على العكس أن خفة الإنفعال وضعف اللذة والألم هي سمة الحياة الفاضلة، وهي ألذ حياة، بينما حياة الرذيلة هي التي تتسم بالألم الذي يغلب ويدوم(٤).

والفضائل عنده أربع: ثلاث منها تدير قوى النفس وهي:

١ ـ الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق، وهي أولى الفضائل ومبدؤها.

٢ ـ العفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء.

---

(١) د. أبو ريان/ تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٤٣.
(٢) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٤.
(٣) نفسه ص ٩٤.
(٤) نفسه ص ٩٥.

٣ ـ الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية[١].

وقد رمز أفلاطون بقوى الناس الثلاث ـ أي الغضبية والشهوانية والعقلية ـ بالعربة ذات الجوادين فهما بمثابة القوانين الغضبية والشهوانية (أما الحوذي الذي يشد أعنة الجوادين فهو يرمز إلى القوة الناطقة)[٢].

وإذا ما تحققت الفضائل الثلاث للنفس، تحقق فيها التناسب والنظام (ويسمى أفلاطون حالة التناسب هذه العدالة)[٣] وهي الفضيلة الرابعة.

وإذا كان العدل على المستوى الفردي عند أفلاطون هو التوازن الصحيح بين القوى الثلاث، فإنه يصبح على المستوى الاجتماعي أداء الوظيفة المناسبة في المجتمع[٤].

والعدل والحكمة ـ في رأي الدكتور سرجويك ـ هما الفضيلتان الرئيسيتان عند أفلاطون، وهما ـ متى بلغتا أسمى صورهما ـ تضمنت إحداهما الأخرى بالتبادل (فالنفس الحكيمة هي بالضرورة تلك التي تعمل فيها كل القوى باتساق وانسجام، ولا يكون عملها هذا كاملاً ما لم تكن القوة الناطقة المهيمنة حكيمة حقاً)[٥].

وإذا ما تحقق التوازن ـ أي العدالة ـ بين قوى النفس وفضائلها

---

(١) نفسه ص ٩٦.
(٢) د. أبو ريان/ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ٢، ص ٤١.
(٣) د. كمال جعفر/ الفلسفة العامة والأخلاق ص ١٨٢/١٨٣.
(٤) سرجويك/ المجمل في تاريخ علم الأخلاق ص ١٢٣.
(٥) د. أبو ريان/ تاريخ الفكر الفلسفي ص ٢٤٥.

تحقق للنفس سعادتها، وهي حالة باطنية عقلية أخلاقية، يظهر فيها جمال النفس وصحتها (وسيطرة الجزء الإلهي فيها على الشهوات ورغبات الجسد، وهذا هو الوضع الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان)[1].

إنه يؤكد أن الفضيلة ـ أي الحكمة ـ يمكن فيها خير الإنسان وسعادته لبيان كذب دعوى السوفسطائيين الذين ينادون بطلب اللذة استجابة لنداء الطبيعة، فإن دليل كذبهم أن الطبيعة لا تدعو إلى أن يعمل الإنسان على دمار نفسه، ولهذا فهو لا يكتفي بتقويض دعائم آرائهم، بل يذهب إلى ضرورة فرض أنواع من العقوبات على المنحرفين إلى الرذيلة، فليس أشنع من ارتكاب المرء لجريمة ثم الإفلات بلا عقاب يصلحه ويقومه. ويظهر تأثر أفلاطون بالمذهب الفيثاغوري في تصوره للجسم بأنه مصدر شقاء النفس وأصل جميع الشرور، فهي سجن النفس ومانعته من الإنطلاق إلى العالم الأعلى، ولا خلاص لها إلا بالتطهر والمجاهدة، وهكذا تنتهي الأخلاق عنده إلى نوع من الزهد والنسك[2].

٣ ـ الأخلاق عند أرسطو:

إذا كان أفلاطون قد وضع الشروط التي ينبغي توافرها في المقاييس الخلقية، فإن أرسطو هو واضع المذهب الأخلاقي المستند إلى فكرة السعادة[3].

---

(١) نفسه ص ٢٤٥/٢٤٨.

(٢) كولبة/ مدخل إلى دراسة الفلسفة ص ٩٢.

(٣) أرسطو/ علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (الترجمة العربية) ص ١٨٩.

يقول أرسطو في مقدمة كتابه (الأخلاق النيقوماخية) «إن كل فن وكل فحص، وكذلك كل فعل واستقصاء إنما يقصد به أن يستهدف خيراً ما، ولهذا السبب فقد قيل بحق .ن الخير هو ما يهدف إليه الجميع». ويفصل الغايات من الأفعال واختلافها، فيتساءل (فما هو إذن الخير في كل واحد منها؟) أليس هو الشيء الذي من أجله يصنع كل الباقي؟)، ويعدِّد الأمثلة التي يشرح بها رأيه فيقول: (في الطب مثلاً هو الصحة، وفي فن الحركات العسكرية هو الظفر، وهو البيت في فن العمارة، وهو غرض آخر في فن آخر. لكن في كل فعل، وفي كل تصميم أدبي، الخير هو الغاية نفسها التي تبتغى)[1].

وإذا كانت الغائية ظاهرة في الطبيعة، فهي في الإنسان أظهر والأخلاق باعتباره علم عملي - والعمل يتجه بالضرورة إلى تحقيق غاية - ومن ثم أصبح من الطبيعي أن يبدأ بحثه في تحديد غاية الحياة، لأن الغايات متعددة ومترتبة فيما بينها، لكن لا بد من التوقف عند حد لتسلسلها وهي الغاية القصوى التي تحتفظ بقيمة ذاتية وهي غاية الأفعال جميعاً (هذه الغاية هي من غير شك الخير الأعظم وأن معرفتها لتهمنا إلى أكبر حد، لأن على معرفة الخير يتوقف توجيه الحياة)[2].

ويحدد أرسطو تعريفه للسعادة كغاية قصوى بقوله (على هذا فالسعادة هي إذن على التحقيق شيء نهائي كامل مكتف بنفسه، ما دام أنه غاية جميع الأعمال الممكنة للإنسان)[3].

---

(١) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٦.
(٢) ارسطو/ كتاب الأخلاق ص ١٩٢٢.
(٣) أرسطو/ كتاب الأخلاق ص ١٧٨/١٧٩.

ويختلف الناس في فهم السعادة حيث يقسمهم أرسطو إلى مراتب ثلاث من حيث السلوك الأخلاقي، فالطبائع العامية الغليظة ترى السعادة في اللذة، إذ يختار أكثر الناس بمحض ذوقهم عيشة البهائم - وضد هؤلاء أصحاب العقول الممتازة النشيطة وغايتهم تحقيق السعادة في المجد - أو الكرامة السياسية -. تبقى المرتبة الثالثة من مراتب السلوك الأخلاقية وهي مرتبة حياة الحكمة والتأمل أو العيشة التأملية والعقلية وهي السعادة الحقة عند أرسطو[1].

وقد اتخذ أرسطو منذ البداية نفس موقف سقراط وأفلاطون في محاربة اللذة، واعتبر السعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان، وها نحن نلاحظ في تقسيمه للسلوك الأخلاقي أن الاقتصار على اللذة تجعل الإنسان في مرتبة البهائم، ذلك أن الإنسان يتميز عن سائر الكائنات بالعقل - وكمال وجوده مرهون بتأديته لهذه الوظيفة، لأنه يشارك النبات في النمو والحيوان في الحس، ولكنه ينفرد دونهما بالتأمل العقلي (ومن ثم كانت مزاولة التأمل أكمل حالات الوجود الإنساني)[2].

صلة السعادة بالفضيلة:

وترتبط الفضيلة بالسعادة في مذهب أرسطو، فيقول (ما دام أن السعادة على حسب تعريفنا هي فاعلية ما للنفس مسيرة بالفضيلة الكاملة يجب علينا أن ندرس الفضيلة، وسيكون هذا وسيلة عاجلة لتجديد فهم السعادة ذاتها أيضاً)[3].

---

(١) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٥٥.
(٢) أرسطو/ كتاب الأخلاق ص ٢١٩.
(٣) د. الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٥٦.

والفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها. ولما كان الإنسان يجمع بين الشهوة والعقل، فإن الفضائل صنفان، أحدهما يتمثل في التغذي والحس، والثاني يتمثل في حياة التأمل العقلي، ومن ثم تصبح فضيلة الصنف الأول في السيطرة على الشهوات والأهواء بواسطة العقل، وفضيلة الصنف الثاني في حياة التأمل وهي أسمى من الأول بكثير. والسعادة بصفة عامة تجمع بين هذين الصنفين[1].

ومن نظرته إلى هذه الثنائية في الإنسان، أي الشهوة والعقل، فإن الفضائل نوعان أحدهما عقلي والآخر أخلاقي (فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائماً من تعليم، وإليه يسند أصلها ونموها، ومن هنا يجيء أن بها حاجة إلى التجربة والزمان. وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم، ومن كلمة الشيم عينها بتغيير خفيف اتخذ الأدب اسمه المسمى به).

فليست الفضيلة طبيعية إذن، ولكن الطبيعي فينا قوى واستعدادات (فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وإن العادة لتنميها وتتمّها فيها[2]، ومن هذه العبارة ندرك أهمية التربية عند أرسطو، فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن (بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن. وتفقد بإتيان أفعال مضادة. والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على اتيانها[3]. معنى ذلك بلغة أرسطو أننا لا

(١) أرسطو/ كتاب الأخلاق ص ٢٢٥.
(٢) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٨.
(٣) أرسطو/ الأخلاق ص ٢٢٧.

نكتسب الفضائل إلا بعد ممارستنا لها، شأنها في ذلك شأن الفنون جميعها التي لا نتعلمها إلا بممارستها. فالإنسان يصبح معمارياً بأن يبني، وموسيقياً بممارسة الموسيقى، ويصبح عادلاً بإقامة العدل، وحكيماً بمزاولة الحكمة، وشجاعاً باستعمال الشجاعة[1].

وإذا تساءلنا عن كيفية تحديد الفضائل الخلقية عند أرسطو؟ لعثرنا على إجابته عندما يتحدث عن أفعال الإنسان وضرورة الأخذ بفكرة الوسط. فكما أن كثرة الأطعمة تفسد الصحة فكذلك قلتها عن الحد اللازم، فالأمر كذلك بالنسبة للفضائل الإنسانية كالعفة والشجاعة وغيرهما (إن الإنسان الذي يخشى كل شيء ويفر من كل شيء لا يستطيع أن يحتمل شيئاً هو جبان. وهذا الذي لا يخشى البتة شيئاً ويقتحم جميع الأخطار هو متهور. كذلك الذي يتمتع بجميع اللذات ولا يحرم نفسه واحداً منها هو فاجر. وهذا الذي يتقيها جميعاً بلا استثناء كالمتوحشين سكان الحقول هو بنوع ما كائن عديم الحساسية، ذلك بأن العفة والشجاعة تنعدمان على السواء إما بالإفراط وإما بالتفريط، ولا تبقيان إلا بالتوسط[2].

الفضيلة إذن هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن هذا الوسط الذي يعنيه أرسطو هو وسط اعتباري، يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط. ولكن الفضيلة ليست غاية لسلوك الإنسان، وإنما هي وسيلة لغاية هي السعادة، ولذا فإن الفضائل إرادية[3]، فهو يقول (حينئذ الفضيلة بلا

---

(١) نفسه ص ٣٣١١.

(٢) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٥٨/٥٩.

(٣) أرسطو/ الأخلاق ص ٢٨٩.

أدنى شك تتعلق بنا، وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضاً. . . وإذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضاً ترك الفعل المخجل[1] ويقتضي ذلك أن يحقق الفاعل في نفسه شرطين بالإضافة إلى العلم هما: استقامة النية والمثابرة، ومن ثم يصبح الفعل صادراً عن ملكة ثابتة (ومن يتوهم أن المثابرة غير لازمة للحصول على الكمال، مثله مثل المريض الذي يريد الشفاء ولا يستعمل وسائله).

وهذا بإيجاز بعض معالم المذهب الأرسطوطاليسي في الأخلاق، الذي لم يسلم من بعض المآخذ التي وجهت إليه ـ لا سيما من فكرة الوسط فإن هذا الضابط لا يصلح لكل الفضائل، فإن الصدق مثلاً هو مطابقة الخبر للواقع، ويظهر تكلف أرسطو حين يقول: (إن الصدق وسط بين التبجح وبين التواضع الكاذب)[2].

ولعل أهم مأخذ في نظريته الأخلاقية، يمكن أن يستند إلى مذهبه الغائي نفسه. فإننا نعلم أنه يثبت الغائية في الطبيعة، فالطبيعة عنده تعني أمرين هما: المادة والصورة، فالصورة هي الغاية التي من أجلها يتم إنجاز الشيء فإذا لم تتحقق الغاية من أي موجود طبيعي كما يحدث بالنسبة للمسخ (فإننا نقول أنه قد حدث فشل من المجهود الغائي)[3]. هذا ما لاحظه في صور الحياة المختلفة من أدناها إلى أعلاها، إذ أن جذور النبات التي يمدها إلى باطن الأرض تمده بالورق والأوراق تمد الثمار بظل يحميها، والطائر يبني عشه، والعنكبوت ينسج بيته. . .

---

(١) يوسف كرم/ ص ١٨٩.

(٢) د. كمال جعفر، الفلسفة العامة والأخلاق ص ١٩٣/ ١٩٤.

(٣)، (٣) د. أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي جـ ٢ (أرسطو) ص ١٧٦ الدار القومية سنة ١٩٦٦.

وهكذ فإن كمال الوجود مرهون بمدى تأديته لوظيفته[٣].

فما بال الإنسان؟

إنه يرى أن الغاية في حياة الإنسان أظهر منها في الطبيعة[١] ولكنه لا يلتزم بسياق هذا المبدأ في فكرته عن السعادة، فالإنسان عنده يزاول النظر بواسطة العقل، ولكنه لا يزاوله إلا أوقاتاً قصارا، ومن ثم فإن سعادته به ناقصة لأن السعادة لن تتحقق كاملة إلا إذا ملأ حياته بالنظر. معنى ذلك طبقاً لمذهب الغائية أن الإنسان فاتته غايته بينما سائر الموجودات تحقق غايتها. وهنا يصح أن تشارك في التساؤل (أفليست تقتضي الغائية أن تتحقق سعادة الإنسان في حياة أخرى؟)[٢].

سنجد الإجابة على هذا السؤال عند دراستنا لأفكار شيوخ المسلمين ذلك أن الذين تملكهم مشاعر سامية وحب إلهي لا يجدون في تعاليم أرسطو الأخلاقية زاداً[٣]. وهذا ما تحقق منه شيخ الإسلام ابن تيمية الذي عارض النتائج العقلية للفلسفة اليونانية بكل ما أوتي من ثقافة إسلامية عميقة، ودراسة شاملة لكافة جوانب الفكر الإغريقي، مع إحاطة واعية جمعاً في الكتاب والسنة، أنه يقرر أن الله سبحانه أمر بالتفكر والتدبر والنظر أي استخدام العقل كوسيلة للمعرفة والإستدلال. إنه لم يعارض الفلسفة في ذاتها كلون من ألوان التفكير أو النظر العقلي، ولكنه وقف بصلابة معارضاً لكافة التصورات الفلسفية

---

(١) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨٥.
(٢) نفسه ص ٢٠٠.
(٣) د. كمال جعفر/ الفلسفة العامة ص ١٩٩/٢٠٠.

الإغريقية التي تسربت لفلاسفة المسلمين لأنها لا تتفق مع الحقائق التي يمدنا بها الكتاب وتوضحها لنا السنة في أحسن بيان وأكمله.

وفي موضوع الأخلاق، اتخذ نفس الموقف العدائي من الفكر اليوناني فنراه مثلا يوجه سهام نقده إلى رأي فلاسفتهم في النفس فهي عندهم تشتمل على شهوة أو غضب من حيث القوة العملية، ولها نظر من حيث القوة العلمية، ورأوا في الوسط هو الكمال دون أن يعرفوا محبة الله ولوحيده ـ وهو هنا يعني أرسطو بصفة خاصة. بعبارة أخرى كانت نظرياتهم لا تتصل بالتوحيد والإيمان بالله الذي بنى المسلمون عليه العقيدة والأخلاص، فإن محبة الله وتوحيده هو الغاية التي تؤدي إلى صلاح النفس حيث تتحقق الصلاحية بعبادة الله تعالى وحده[1].

كما لا تتم زكاة النفس إلا بالتوحيد وإخلاص العبودية لله عز وجل وحده، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة**﴾، فابن تيمية لا يفسر معنى الزكاة هنا بزكاة الأموال وهما النصاب المحدد الذي يجب إخراجه عن الأموال التي مضى عليها الحول ـ ولكنه يفسر الزكاة بزكاة النفوس، فإن ما تزكو به النفوس هو التوحيد ولوازم الإيمان، وعلى العكس، من لم يخلص لله ويزكي نفسه لا يصبح من أهل النجاة والسعادة[2].

ولعل أقوى الحجج التي استند إليها شيخ الإسلام في الطعن في

---

(١) ابن تيمية/ الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح = جـ ٤ ص ١٠٥ ط الكردي ١٣٢٣ هـ ـ ١٩٠٥ م.

(٢) نفسه جـ ٤، ص ١٠٦.

نظريات الفلاسفة الأخلاقية، هي أنها اختيارية وليست ملزمة من جانب[1] كما أنهم من جانب آخر ذكروا الفضائل الأربع للنفس ـ وهي العفة والحكمة. والشجاعة والعدالة ـ دون تحديد دقيق لما يحتاج إليه النفس لتحقيق النجاة والسعادة، مكتفين بالنصح بالإلتزام بالتوسط بين الإفراط والتفريط.

أما الأنبياء فقد فعلوا ذلك، أي حددوا مقدار ما تحصل به النجاة والسعادة.

٢٧ ـ الفلسفة الرواقية ومعالمها:

ظهرت الفلسفة الرواقية ـ نسبة إلى المدرسة التي أنشأها زينون (٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق. م) بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، وهي إلى جانب كونها مذهباً ـ فلسفياً ـ فهي كذلك (وقبل كل شيء أخلاق ودين)[2].

كان ظهور الرواية إيذاناً بتغليب الفكر الشرقي أو حملة هذا الفكر إلى اليونان إذ أن أغلب أنصار الرواية من الشرقين[3].

ويُعنَى الرواقيون بالعناية الإلٓهية، وتعريفهم لها بأنها «الضرورة العاقلة التي تتناول الكليات والجزئيات»، مع تبرئتها من الشر. أما الشر الذي نراه في العالم فهو ضروري له كضدِ الخير. إن الله يريد الخير طبعاً، وقد يقتضي تحقيقه وسائل ليست خيراً من كافة الوجوه (أما الشر

---

(١) نفسه جـ ٤، ص ١٠٥.
(٢) د. عثمان أمين الدورقية ص ٦.
(٣) نفسه ص ٦.

الخلقي أو الخطيئة فيعزونها إلى حرية الإنسان)[1].

ومن المفكرين من يعد أثر الرواقية من خطورة الشأن بحيث امتد أثرها حتى العصور الحديثة، يقول روديه (إن الإنسانية المفكرة إنما عاشت على المذهب الرواقي حتى أدركت المسيحية ولبثت تتغذى منه بعدها حقبة من الزمان)[2]، بل إن لها سحراً ما زال يجتذب عقول المستنيرين في زمننا هذا[3].

ولئن كانت مبادؤها تختلف اختلافاً شديداً عن المسيحية، الا أن المفكرين المسيحيين أفادوا من أقوالهم في (الفضائل والرذائل وفي صفات الله وفي العناية الإلهية)[4].

والمتأمل في حياة زينون مؤسس المدرسة ليعثر على مادة هامة تصلح لدراسة مدى اتصاله بالأفكار الدينية السابقة على ظهور الفلسفة اليونانية ـ ونعني بها الفكر الشرقي القديم، وكأنها أحياها من جديد في قلب بلاد الإغريق.

إن زينون ولد بجزيرة قبرص، ثم انتقل إلى أثينا، وكان موضع تقدير الإثينين، حيث رثوه رثاءً رسمياً على أثر وفاته بعد أن بلغ من العمر ٩٨ عاماً، مستحقاً لتقديرهم لحثه الشباب على الفضيلة والحكمة، وكان أثناء حياته مثلاً أعلى للأخلاق الكريمة. لقد بلغ هذا الحكيم (من قوة الإرادة وطول الصبر وضبط النفس والعفة والسيطرة

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٩.
(٢) د. عثمان أمين، الرواقية ص ٧١.
(٣) نفسه ص ١١.
(٤) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٣.

على الهوى مبلغاً أدهش معاصريه، فكان الأثينيون يضربون به المثل قائلين(اضبط لنفسه من زينون)[1].

وفي مذهب زينون عنصر مميز عن فلسفة الإغريقيين، فهو يتصل بالفينقيين ـ أو تقاليد الساميين ـ مما جعله يختلف في آرائه وأخلاقه عن فلاسفة اليونان حتى قيل إنه (أقرب إلى مثال النبي الشرقي منه إلى مثال الفيلسوف اليوناني)[2].

وبالمقارنة بين زينون وأفلاطون مثلاً تزداد صحة هذا الاحتمال إذ كان أفلاطون ـ على العكس من زينون ـ يحاول استخلاص الحقيقة الكامنة فينا بالإستنباط، والدليل العقلي، بينما اتجه زينون في إعلان نتائجه مقترناً بالأنبياء، إذ يكتشف الحقيقة على نقيض طريقة الفلاسفة ـ بالتأمل والإلهام ـ ولأن النبي يعلن هذه النتائج باعتباره مرسلاً من عند الله. وكان زينون ـ في اقتراب نغمة صوته من نغمة الأنبياء (يشعر أنه مكلف برسالة يريد أن يؤديها وأن يأخذ الناس بها كاملة)[3].

٢٨ ـ الفلسفة أو الحكمة الرواقية:

إن الفلسفة في الرواقية هي (محبة الحكمة ومزاولتها) ويتضح من هذا التعريف الناحية العملية في هذه الحكمة حيث تشترط العمل والمزاولة. كما يظهر من التعريف التالي أيضاً الاهتمام بالآلهيات،

---

(١) د. عثمان أمين/ الرواقية ص ١٦.
(٢) نفسه ص ٢٣.
(٣) نفسه ص ٢٤.

فالحكمة أيضاً هي (علم الأشياء الإلٓهية والإنسانية)[1].

كذلك يتضح أيضاً أن هدف الرواقيين هو تجاوز نظرة سقراط القاصرة على الأمور الإنسانية، حيث أضافوا إليها النظر في الأمور الإلهية[2].

ويتضح أيضاً الصبغة الأخلاقية للفلسفة الرواقية التي تحتل فيها الأخلاق المكان الأول، فالفلسفة عندهم أيضاً هي ممارسة الفضيلة بحيث يمكن القول بأنها في صميمها (مذهب أخلاقي)[3]، أو بعبارة أخرى تجعل من الأخلاق الغاية والثمرة، فالحكمة عندهم تشبه (حقلاً أرضه الخصبة العلم الطبيعي وسياجه العدل، وثماره الأخلاق).

ومن أجل ذلك أيضاً، سنفصل القول في مذهبها الأخلاقي.

٢٩ ـ الأخلاق في المذهب الرواقي:

رأينا مما تقدم أن سقراط دعا إلى السعادة القائمة على تغليب العقل على دوافع الشهوة ودواعي الحس، كما عرفنا من اتجاه كل من أفلاطون وأرسطو أنهم يرون أيضاً فكرة السعادة إلى ضبط النفس.

ثم جاء زينون (٢٧٠ ق. م) فرأى ضرورة العمل على (قمع الأهواء ووأد الشهوات ومحاربة اللذات والإشادة بحياة الزهد والحرمان، تحقيقاً للسعادة الرواقية)[4].

---

(١) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤.
(٢) د. عثمان أمين/ الرواقية ص ١١٦.
(٣) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٤.
(٤) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٧٣.

وقد عرضنا في المقدمة بإيجاز لفلسفة المدرسة الرواقية، وقلنا إن الرواقية في صميمها مذهب أخلاقي، فما هو هذا المذهب وما هي سماته الرئيسية؟

إن ما يدل على أن الأخلاق تحتل المرتبة الأولى في المذهب الرواقي هو تعريفهم للفلسفة ذاتها، فهي عندهم (ممارسة الفضيلة، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ، وهي أشرف الصناعات منزلة، وهي تلائم طبيعة البشر ملائمة خاصة)[1]. إن البحث في الطبيعات والمنطق عندهم أداة لخدمة الأخلاق، والحكمة هي رأس الفضائل وتصدر عن الحكمة الفضائل الرئيسية الأربع: الاستبصار والشجاعة والعفة والعدالة[2].

ويوحِّد أهل الرواق بين الفضيلة والسعادة، فالسعادة تنحصر من فضائل عقلية هي (ضبط النفس) و (الإكتفاء بالذات) و (الحكمة)، وقد اكتسبت هذه الفضائل الثلاث صيغة عقلية، وأصبحت الفضيلة عندهم عبارةً عن التخلص من الرغبة والتحرر من الإنفعال، حيث يظهر معنى الفضيلة بصفة خاصة عند مناداتهم بالإكتفاء بالذات باعتباره فضيلة أساسية من فضائل الرجل الحكيم فإنهم في الحقيقة يشيرون إلى حالة رجل لم يعوزه شيء، أو بعبارة أخرى تنازل وتخلي تماماً عن كل شيء[3].

ويظهر لنا وجه الاختلاف هنا بينهم وبين أرسطو أنه لم يطالب

---

(١) د. عثمان أمين/ الفلسفة الرواقية ص ١٥٧/١٥٨

(٢) الفلسفة الخلقية ص ٧٧.

(٣) د. زكريا ابراهيم/ المشكلة الخلقية ص ١٤٩/ ١٥٠.

بالعمل على استئصال الشهوات وقمعها، بل اكتفى بإخضاعها لحكم العقل وسيطرته، لأن الشهوات لها مكانها في الطبيعة الإنسانية، ووقف الرواقيون على الضد، فاحتقروا الأهواء واعتبروها مخالفة في جوهرها لمنطق العقل مطالبين باجتثاثها وإبادتها بقدر الإمكان(١).

ومن أجل ذلك وضعوا الحكيم في صورة مثالية إذ أصبح في نظرهم أشبه الناس بشخص معصوم، يتقن كل أفعاله، لا سلطان للأهواء عليه فلا يتأثر بشيء (لا يحس الماً، ولا يستشعر شجناً، ولا يعرف هماً، ولا يساور قلبه وجل ولا أسف ولا رجاء. هو الفتى من غير مال، والملك من غير مملكة. . . إنه بالإجمال الفرد العلم الذي يحيط بكل فن ويتقن كل صنعة ويعلم الأمور الإلهية والإنسانية جميعاً)(٢).

وستتضح معالم الأخلاق عند الرواقيين بصورة أعمق إذ تكلمنا عن الصلة في مذهبهم بين الطبيعة والعقل.

٣٠ ـ الصلة بين الطبيعة والعقل:

إذا كانت الطبيعة تتجه إلى غايتها بلا شعور في الجماد والنبات، وبالغريزة والشعور في الحيوان، فإنها تتخذ في الإنسان طريقاً آخر هو العقل، فهو أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات، ووظيفة الإنسان (أن يستكشف في نفسه العقل الطبيعي وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل)(٣).

---

(١) د. توفيق الطويل/ الفلسفه الخلقية ص ٧٥.
(٢) يوسف كرم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢٩.
(٣) د. عثمان أمين/ الفلسفة الرواقية ص ١٥٩.

ولذا أطلق زينون عبارته المشهورة (الحياة وفقاً للطبيعة) ومعناها أولاً: أن يعيش الإنسان على وفاق مع العقل، فاستخدم لفظ الطبيعة مرادفا للقانون الكبير الذي يحكم العالم، ومن ثم فإن سعادة الإنسان تتحقق إذا عاش وفاقاً للطبيعة الكلية. ويوضح لنا هذا التفسير العبارة التي قالها أحد الرواقيين (كل شيء يلائمني إذا لاءمك أيها العالم. وما جاء في الوقت الملائم بالنسبة إليك، فليس متقدماً ولا متأخراً بالنسبة إليّ، وكل ما جاءتني به فصولك أيتها الطبيعة فهو ثمرة عندي. وكل شيء يأتي منك، وكل شيء فيك، وكل شيء يعود إليك[1].

الطبيعة إذن بمعناها في العبارة الأنفة الذكر هي قوانين الوجود، وبمعناها الضيق المتصل بسلوك الإنسان هو العقل، وهما أمر واحد في نظر الرواقيين. (لأن العالم يسير وفاقاً لقانون العقل، والإنسان الذي يتبع طبيعته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود ولكنه ـ ككائن عاقل ـ هو الوحيد الذي يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك، ابتغاء تحقيق السعادة)[2].

ولكن كيف تتحقق هذه السعادة؟

للإجابة على هذا السؤال علينا أن نتبين:

أولاً ـ الطريقة التي رأى اتباعها لتحرير النفس من أوهام الأحكام.

ثانياً ـ التمييز بين الإحساس الجسماني والموقف النفساني.

---

(١) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٧٤.

(٢) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ١٦٢.

وفيما يتعلق بالشق الأول، فإنهم نظروا إلى الشرور نظرة ذات شقين:

أحدهما: باطنية كالخطأ وزعزعة الإيمان والأسف والندم والحزن والجهل، وخارجية: كالفقر والرق والمرض والبؤس والإهانة والأذى والتشهير، وعالجوا المشكلة علاجاً عقلياً)، إذ ذهبوا إلى أن الأشياء الخارجية لا تؤثر بذاتها فينا ولكن المؤثر الحقيقي هو الاستعداد النفسي الذي يجعلنا نحكم عليها لنصفها بالحسن أو القبيح، بالخير أو الشر. وهذه الأحكام هي سبب شعورنا بالسعادة أو بالشقاء. ولكي نحقق السعادة علينا أن نتحرر من أوهام الأحكام بواسطة إرادتنا. مثال ذلك ما حدث لسقراط الذي أقدم على الموت بلا مبالاة، ويوضح لنا موقفه بقوله: (إن الذي يصيب الناس ويؤثر في حياتهم ليست هي الأشياء نفسها، بل آراؤهم عن الأشياء، فلو كان سقراط يرى الموت شراً لوقع الرعب منه في قلبه، لكن سقراط لم يكن يرى الموت شراً، فأقدم عليه غير مبال[1].

ثانيهما ـ ولكن الإنفعالات المتولدة في النفس أمر خارج عن سلطان الإرادة أو الأحكام العقلية، كاللذة أو الخوف أو الرجاء. هذا هو الاعتراض الذي شغل الرواقيين، إنهم يقرون بأن الإنفعالات النفسية هي حجر عثرة في طريق السعادة، وفي سبيل تذليل هذه العقبة فرقوا بين الإحساس الجسماني الذي لا قدرة لنا عليه، وبين الموقف النفساني الذي نتخذه عقب الإحساس الجسماني الذي لا قدرة لنا عليه، وبين الموقف النفساني الذي نتخذه عقب الإحساس، وهو يتصل بقدرتنا

---

(١) د. عثمان أمين/ الفلسفة الرواقية ص ١٦٣.

وإرادتنا ـ ومع الاعتراف بأن الألم يصيب المرء فيحتمله تارة ويضنيه أخرى، فإن هذا يدل على أنه يستطيع أن يقدر بحريته إذا كان من اللائق به الإستسلام للألم. ويسري على باقي الإنفعالات كالحزن والخوف وغيرهما ما يسري على الألم. وعلاج المسألة في نظرهم بالرجوع إلى العقل الذي يوضح لنا أن أحداث الكون كلها ضرورية لأنها خاضعة للقدر[1]. والرجل الفاضل الحكيم هو الذي (يقبل طوعاً كل ما يأتي به القدر من أحداث، حتى المصائب والنكبات، معتقداً أنها داخلة في النظام الكلي والقضاء الإلهي)[2].

ولعل أفضل مثال يوضح لنا تصورهم لتحقيق السعادة ـ ما قاله أحدهم وهو أبكتيتوس ـ وكان يعمل بما يقول كحال أكثر الرواقية، إذ روى عنه أنه قال: (إذا قدر لي أن أموت فلن أجد في الإقدام على الموت ما يدعو إلى التأوه والتألم، وإذا قدر لي أن أزج إلى السجن فلن أذهب إليه باكياً منتحباً، وإذا قدر لي أن أعاني مرارة النفي فلن أذهب إلى منفاي مكتئباً متخاذلاً، وإذا طلب إليّ طاغية أن أفشي سراً وهددني بأن يقيدني بالأصفاد، قلت له أنك لتقيد ساقي ولا تملك أن تمس إرادتي بسوء وإذا أرسلني إلى السجن أمكنك أن تتحكم في جسدي دون أن تمتد قدرتك إلى نفسي، وإذا أنذرتني بفصل رأسي عن جسدي قلت لك ساخراً ـ أنا الإنسان الوحيد الذي يستحيل قطع رأسه)[3].

٣١ ـ نقد الرواقية:

إن طريقة حياة الحكيم الضابط لنفسه كما يريدها أهل الرواق

---

(١) ، (٢) نفسه ص ١٦٠.

(٣) د. توفيق الطويل/ الفلسفة الخلقية ص ٨٣.

تدخل في روعنا صورة كائن صناعي متضخم العقل على حساب الروح والعاطفة، وليس الإنسان كذلك بل هو مزيج من العقل والوجدان والعاطفة، ولا تتحقق سعادته الأرضية إلا بالموازنة بين هذه العناصر لتتحقق الوسطية بينهما فينتج عنها السعادة وهو المنهج الذي رسمه الإسلام بتشريعه المحدد للسلوك الإنساني في دائرة (الحلال) دون الحرام، مستجيباً بالدواعي الفطرة في الإنسان وضابطاً لنوازعها بلا تفريط ولا إفراط.

ومما يقرب إلينا فهم ميزة الإسلام في هذا الصدد أن نتدبر العبادات ودورها في تقويم السلوك وتربية الضمير، وأهمها الصلاة. (إن القرآن العظيم جعل الإنسان دائماً مرتبطاً بالواجبات منوطاً بالتبعات وهو يرسم له في يومه الذي هو وحدة زمنية متكررة منهجاً يستوعب اليوم كله، واليوم عنده يبتدىء من مطلع الفجر الصادق حيث تقام الصلاة ويلتقي الناس على ذكر الله، وهو يطلب دائماً أن يكون اليوم أفضل من الأمس، ومن استوى يومه بأمسه فهو مغبون. وهكذا فإن المنهج اليومي بالنسبة للصلاة خمس فرائض، أولاهما تبعثه من نومه وتوقظه وآخرها تودعه إلى مرقده وتحفظه وثلاث تأتي في وسط النهار وآخره، تمتزج من السعي ونتائجه فتستقيم بها حياة الروح والجسد. وبهذا الإمتزاج تنشأ آداب السلوك التي تضبط كل حركة من حركات الإنسان بضابط الخلق ورقابة الضمير)[1].

إن الإسلام إذن بعقيدته وعباداته يصحح لنا الموقف الأخلاقي

---

(١) محمد الرازي/ الدعوة الإسلامية دعوة عالمية ص ١٠٣ دار العربية - بيروت، لبنان ١٣٨١ هـ/١٩٦٢ م.

للرواقية فقد صورت لنا هذه المدرسة الإنسان الحكيم وكأنه معصوم من الوقوع في الزلل والخطأ فأين نجد هذا الإنسان في حياتنا اللهم إلا في أشخاص الرسل والأنبياء؟ وحتى هؤلاء، فقد خاضوا حياتهم كاملة ولم يكتفوا بحياة والنظر في النفس وضبطها ـ بل حملوا الرسالات التي ناءت بها كواهلهم على ثقلها، مع تميزهم أيضاً بأفضل الأخلاق وأحسنها.

خاتمة:

من الحق أن يقال أن البحث الأخلاقي عند اليونان لم يكن بدءاً غير مسبوق بمقدمات تسلم إليه، فإن في حكمة الشرق الضاربة في أغوار الماضي السحيق اتجاهات أخلاقية واضحة المعالم، فما تراث مصر والهند والصين واليابان إلا صوراً مختلفة من التفكير الأخلاقي الأصيل نبتت في ظله فلسفة الأخلاق في أعمق اتجاهاتها[1].

ونحن نرى أن الرسالات السماوية قامت على الدعوة ـ بعد معرفة الله تعالى وتوحيده وتطبيق شرعه ـ إلى مكارم الأخلاق ومعاليها.

لذلك فإن النتائج الأخلاقية الصحيحة للفلاسفة ما هي إلا صدى بعض رسالات الرسل والأنبياء.

٣٢ ـ مذاهب أخلاقية في الفلسفة الحديثة:

لم تنقطع الصلة بين النظريات الأخلاقية عند اليونان وبين فلاسفة أوروبا المحدثين، فإن ديكارت مثلاً قد ترسم خطى الرواقية وأقر

---

(١) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٨.

زينـون في اعتبـاره أن أسمى الخـيرات هي ممـارسـة الفضيلة، لأن الفضيلة تتوقف على إرادتنا، ولهذا فإنه كان يرى أن التغلب على هوى النفس أمر أسبق من التغلب على الحظ، وأنـه ينبغي على المرء بذل جهده في تغيير رغباته بدلاً من تغيير نظام العالم (وأن يروض نفسه على أن يعتقد أن آراء الإنسان وأفكاره هي كل ما يملك في هذه الدنيا)[١].

إن النظرة المقارنة لمعالم الأخلاق عند ديكارت وبعض الفلاسفة الآخرين، وتؤدي إلى القول بـأن (الأخلاق عنـد ديكارت ليست إلا الأخلاق الرواقية، وما مذهب سبينوزا إلا المذهب الرواقي في ثـوب ديكـارتي. ومـا الأخـلاق عنـد كنط إلا أخـلاق الـرواقيـين في لغـة جديدة)[٢]. وما مذهب المتفقه إلا مذهب الأبيقـوريين في ثوب جديد كما سنرى:

٣٣ ـ مذهب المنفعة العامة:

علينا قبل دراسة مذهب المنفعة العامة أن توضح جذوره الممتدة من أثر مذهب الأبيقوريين:

ذهب الفيلسـوف اليـونـاني أرستبس إلى أن اللذة هي صـوت الطبيعة، وأن الغريزة هي المحرك الأول لأفعال الإنسان مثله في ذلك كمثل الحيوان والطفل، وجعل معيار اللذة والألم هي معيـار القياس لخيرية الأفعال وشريتها، وقَصَرَ اللذة على اللذات البدنية[٣].

---

(١) د. عثمان أمين/ الفلسفة الرواقية ص ١٢٧.
(٢) يوسف كريم/ تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٣.
(٣) د. زكريا ابراهيم ـ المشكلة الأخلاقية ص ١٢٢/١٢٣.

وجاء أبيقور فاتفق مع سلفه من حيث نشدان الناس للذة ـ مثل الحيوانات، بدافع الغريزة. ولكنه رأى أنه مع أن اللذة هي الخير الأعظم إلا أن لها أحياناً عواقب قد لا تكون خيراً، فالإفراط في اللذات يؤدي إلى عواقب جسيمة فنادى بضرورة اجتناب اللذات التي تجر آلاماً لأنها عائقة لتحقيق السعادة. وعارض أرستبس الذي اعتبر اللذة مطلقة، إذ فطن إلى نسبية اللذة لأنها تقاس دائماً بالألم المقابل لها. كما أعلى أبيقور من شأن اللذات الروحية، وأصبحت الأخلاق عنده بمثابة تهذيب اللذات النبيلة كالصداقة والحكمة وما إلى ذلك، (ولم يقف أبيقور عند هذا الحد، بل لقد دعا أيضاً إلى التحكم في الدوافع الدنيا واعتبر الفضيلة مظهر من مظاهر (ضبط النفس) وتغلب (القيم العليا) على (القيم الدنيا)[1].

وفي العصر الحديث، ظهر المذهب النفعي محاولاً التحايل للعودة إلى تقرير مبدأ اللذة، ولكن مع تدخل (الفكر) لتنظيم اللذات لأنها لو تركت لذاتنا وشأنها لتحولت إلى حشد متناقض فوضوي من المللذات لأثرت بمجال الوعي كله، بينما العالم متناه ويستحيل أن تتحقق فيه سائر اللذات معاً. إن إدخال التفكير أو التدابير أو التنظيم على سلسلة اللذات ينتقل بنا إلى مذهب اللذة معدلاً، بعبارة أخرى، يريد مذهب المنفعة لنفسه (أن يكون مجرد تصحيح عقلي لفلسفة اللذة)[2].

وقد بعث الفلاسفة الفرنسيون في أواخر القرن الثامن عشر تعاليم تشبه تعاليم الأبيقورية، كما تجلت هذه التعاليم في مذهب المنفعة العامة

---

(١) د. زكريا ابراهيم ـ المشكلة الأخلاقية ص ١٢٢/١٢٣.

(٢) نفسه ص ١٣٨.

وشغل انجلترا في القرن التاسع عشر[1].

وسنقتصر في دراستنا على المذهب النفعي على اثنين من فلاسفة الإنجليز هما أرميا بنثام، وجون ستيوارت مل.

لقد ازدهرت النزعة التجريبية في تفكير الإنجليز منذ بيكون في مطلع القرن السابع عشر، وبلغت الذروة عند دافيد هيوم في القرن الثامن عشر، ثم نهضت التجريبية أيضاً في القرن التاسع عشر على يد بنثام وجون ستيورات مل وغيرهما، إذ تجلت النزعة التجريبية (أوضح مـا تكون في المجـال الأخلاقي الـذي كان يعـبر عنه مـذهب المنفعة العامة)[2].

إن معالم المذهب النفعي تتلخص في التقاء مفكريه على القول بأن اللذة أو المنفعة هي الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر المتروك، ومن ثم فإن المنفعة عندهم هي مقياس الخيرية.

ولكن هناك من أصحاب هذا الإتجاه من ابتغى السعي وراء اللذة أو المنفعة الفردية أمثال الأبيقوريين قديماً وهوبز حديثاً، فهم أصحاب مذهب اللذة الفردية أو الأناني[3]. ومنهم من التمس المنفعة العامة ـ وهم المحدثون ـ حيث طالبوا بتحقيق (أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس)[4].

---

(١) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٢) نفسه ص ٢٨٧.
(٣) نفسه ص ٢٨٧.
(٤) نفسه ص ٢٨٧.

٣٤ ـ النفعية عند بنثام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢٢ م):

اعتنق بنثام المذهب النفعي، وأنشأ مجلة للدعوة إلى الإصلاح الدستوري وكان لدعوته أثرها الكبير في السياسة الإنجليزية.

أما مذهبه في المنفعة فإنه يرى أن الناس بطبائعهم يسعون وراء اللذة ويجتنبون الألم كالحيوانات تماماً، مع امتيازهم عن الحيوان باتباعهم لمبدأ النفعية لاستخدامهم للعقل، إذ أن العقل هو الذي يحكم على الفعل الخير إذ يعود بلذة مستمرة تفوق فيه اللذة على الألم، وبالعكس فإن الفعل الشرير يؤدي إلى زيادة الألم على اللذة، مع استمراره. وهو يقيس اللذات من حيث صفاتها الذاتية كالشدّة والمدة والثبات وقرب المنال أو القدرة على انتاج لذات أخرى وخلوها من الألم، كما تقاس بالنظر إلى آثارها الاجتماعية كخوف المواطنين من عواقب الجريمة إذ أنها قدوة سيئة وتسبب اضطراباً اجتماعياً، ننبغي على الفرد مراعاتها لأن منفعة المجموع شاملة للمنافع الفردية[1].

وأهم العوامل في حساب اللذات الذي حددها بنثام هو هذا العامل الأخير، أي ما يسميه عامل الامتداد، أي عدد الأفراد الذين يمكن أن يشملهم الشعور بها في وقت واحد، لأن ما يعنيه هو أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد، فالبحث عن لذة الآخرين عند بنثام هو أحسن وسيلة لإعانة الفرد على تحقيق أكبر قسط من اللذة، فالمنفعة الشخصية مرتبطة بالمنفعة العامة، لأن الفرد عاجز عن الوصول إلى ما هو نافع له من غير الاجتماع بغيره والتضامن مع أفراد المجتمع. بل إنه

---

(١) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ٣٣٢٢ ـ ٣٣٣.

طوع فكرة (الإيثار) لهذا الفهم، فالإيثار هو تضحية الفرد بجزء من لذته، بغرض الحصول على قدر أكبر من اللذة لنفسه.

بواسطة تحقيق مصالح الغير[1] ـ وكأنه يسخر من مبدأ الإيثار والغيرية، فهو ليس في رأيه إلا أنانية مقنعة متنكرة، لأن التجربة تدل على أن المرء لا يفعل الخير للغير إلا إذا حصل من ورائه على نفع لنفسه، ولكنه من فرط استحيائه من وصف الأنانية أو الإتهام بالنفعية فإنه ينافق بإطلاق عبارات خلقية جوفاء من اختراع خصوم المذهب النفعي ـ أي الحدسيين والعقليين المثاليين الذين استخدموا تفسيرات كالواجب والإلزام والضمير وغيرها (مما عبروا به عن اتجاههم المثالي في النزوع بالسلوك الإنساني إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون احتراماً لكرامة الإنسان وإنسانيته)[2].

وهنا تظهر النزعة التجريبية في مذهب بنثام لأن معيار الأخلاقية عنده مرهون بنتائج الأفعال وآثارها، وليست مرتبطة بالبواعث كما يرى الحدسيون والعقليون[3].

إن بنثام لا يهتم بالمقاصد أو النوايا وإنما جل همه هو النتائج، فتحولت الحياة الأخلاقية على يده ـ والنفعيين بصفة عامة ـ إلى سعي وراء الوسائل الى المنفعة، دون نظر إلى قيمة الغاية التي يسعى نحوها. وربما لهذا السبب أصبح الرجل الحديث عبداً للمنفعة ساعياً وراء اللذات دون التفكير في الغاية التي يلتمسها من ورائها، ولذا يمكن

(١) د. زكريا ابراهيم ـ المشكلة الخلقية ص ١٦٦.
(٢) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٩١.
(٣) نفسه ص ٢٩٠.

القول بأن إنسان العصر الحديث (أصبح مفتقراً تماماً إلى الإحساس بالقيم، تلك القيم التي تكمن وراء شتى الأشياء، وتضفي عليها كل ما لها من معنى أو دلالة)[1].

ومن المآخذ التي وجهت إلى مذهب المنفعة عند بنثام، أنه في حقيقته مذهب ابيقور مقنعاً، كما أن مرد الخطأ في مذهبه يرجع إلى إرجاعه اللذة والألم إلى الكم، وهما في الحقيقة يرجعان إلى الكيف ومن ثم يستحيل قياس القيمة الذاتية للذة باعتبار الكم، أو الموازنة بين لذتين من نوع واحد كلذة أكل التفاح مثلاً ولذة أكل الخوخ، ويستحيل الموازنة بين لذتين مختلفتين بالنوع كاللذة الحسية واللذة العقلية (وكذلك لا يوجد قياس مشترك بين قرب المنال والنقاء، أو بين الشدة والمدة، إلى غير ذلك من خصائص اللذة التي يمتنع اجتماعها للذة بعينها وإنما يتفق بعضها للذة وبعضها الآخر للذة أخرى، وهكذا بحيث تمتنع المضاهاة ويمتنع الاختيار)[2].

ويبدو أن بنثام قد لاحظ التضاد بين قوله بشدة اللذة وشمولها للآخرين، لأنها إذا كانت قوية لصاحبها فإنها ستضعف بتوزيعها عليهم فاستبعد في أواخر حياته منطوق المذهب (لأكبر عدد من الناس)، وأصبح شعاره (تحقيق أوفى قدر من السعادة)، فكان بذلك أميناً لنزعته الفردية[3].

---

(١) د. زكريا ابراهيم - المشكلة الأخلاقية ص ١٦٨.
(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٣٣.
(٣) د. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية ص ٢٩٢.

٣٥ ـ جون ستيوارت مل: (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣ م):

سار على نفس الدرب الذي سبقه إليه بنثام أمام المذهب الأخلاقي النفعي إذ اعتبر علم الأخلاق علماً وضعياً موضوعه وصف سلوك الأفراد في المجتمعات المختلفة، وجعل منهج البحث الأخلاقي استقرائياً تجريبياً بعد أن كان حدسياً عقلياً(١).

ومع أن جون مل قد نشأ منذ حداثته في رحاب المذهب البنثامي من المنفعة، مشاركاً أستاذه بنثام في إقرار المنفعة كغاية لسلوك الإنسان ومعياراً للأحكام، فقصد بالمنفعة تحصيل اللذة والخلو من الألم، وعلق الأخلاقية على نتائج الأفعال دون بواعثها، واعتبر الجزاءات كعنصر مشجع على فعل الخير واجتناب الشر.

وأضاف جزاء خامساً إلى الجزاءات التي سبقه إلى وضعها بنثام فقد كان بنثام يرى أن أخلاقية الفعل مرهونة بجزاءاته إذ يحث الجزاء الطيب على فعل الخير بينما ينفر الجزاء السيء من إتيان الشر، مصنفاً الجزاءات إلى أربع: بدنية تصيب الشرير في بدنه، وسياسية أو قانونية حيث تنزل العقوبات بمن يخالفها، وعرفية اجتماعية ممثلة في استهجان الرأي العام للخارجين على تقاليده، ودينية تظهر في عذاب جهنم للخارجين على تعاليم الله. أقر مل هذه الجزاءات التي وضعها أمام النفعيين الأول، وأضاف إليها جزءاً خامساً باطنياً ـ إذ عد الجزاءات الأربعة السابقة خارجية تظهر في الطمع في الرضا والخوف من الضيق وخشية الأقران ورهبة الله، بينما يظهر الجزاء الباطني (في استشعار

---

(١) د. توفيق الطويل ـ جون ستيوارص ص ١٠٠ ـ ١٠١. دار المعارف ـ نوابغ الفكر الغربي (٦).

الضيق عندما يعطى الإنسان نداء الواجب، وارتياحه حين يلبي هذا النداء)[1].

ولكنه على أثر اتصاله بالتفكير الألماني ـ لا سيما بمثالية كانط وهيجل ـ عن طريق شراحها الإنجليز ـ أصيب بأزمة نفسية، كانت سبباً في إعادة نظرته إلى النفعية الحسية التي تلقاها عن أستاذه بنثام (وكان من أظهر دلالات هذا الموقف ضيقه بالأنانية المسرفة التي تقوم عليها النفعية، ونفوره المؤقت من النزعة الحسية، وتبرمه بالجبرية الأخلاقية التي تدعو إليها هذه النزعة)[2].

وقام مل بتصحيح مذهب المنفعة في نقطتين :

إن اللذة ليست راجعة كلها إلى اللذة الحسية كما رأى بنثام، إذ أن هناك لذات معنوية كيفية تتصل بحياة الوظائف العليا للإنسان، وهما أشرف من حياة الوظائف الدنيا، فما من إنسان يرضى أن يستحيل حيواناً أعجم[3].

وربما كان مل متأثراً بتفضيله كيفية اللذة على كميتها بالإتجاه المثالي الألماني الذي صاحب أزمته النفسية كما قلنا، فأخذ يميل إلى الإتجاهات العاطفية الوجدانية، مفضلا لذات العقل على الذات الحس، ويذكر أننا لو سألنا (أهل الخبرة ممن مارسوا شتى اللذات، لكي تتحقق من أن هناك لذات نبيلة رفيعة وأخرى دنيئة حقيرة، فلا يمكن مثلاً أن توضع لذات الحس في مستوى واحد مع لذات العقل، بل ربما كان من

(١) نفسه ص ١١٦ .

(٢) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٩٤ .

(٣) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٩ ط دار الم-ارف بمصر.

الأفضل للفرد أن يكون إنساناً شقياً، من أن يكون خنزيراً متلذذاً)[1].
ذلك لأن منابع اللذة عند الإنسان تخالف منابعها عند الحيوان، فللإنسان قوى عقلية ممثلة في العقل والوجدان والخيال[2].

الثانية: - إخضاع المنفعة الذاتية للمنفعة الكلية، فطالب الفرد بأن ينصف غيره ويغلب المصلحة العامة على المصلحة الفردية عملاً بنصح عيسى عليه السلام في معاملة الناس بما تحب أن يعاملوك به. وأن تحب جارك كما تحب نفسك. وجاهر مل بأن الخير هو ما يقصد إليه الحكيم ويلذ للرجل العاقل[3].

ومع هذا فإن دراسة مذهب مل - حتى بعد هذين التعديلين - تكشف عن تناقضه، إذ أن المذهب الحسي لا يعترف بالكيفية، ولا يقر بقيم موضوعية للموجودات والوظائف، فلا فرق بين الوظائف العليا والدنيا إذ أن الاختيار بين اللذات متروك لتقدير المنفعة الحسية فحسب. وفي النقطة الثانية، فما دام النفع الذاتي هو الأصل في المذهب الحسي، فإنه لا يخضع للنفع العام لأنهما كثيراً ما يتعارضان.

وتكشف هذه النتيجة عن (تناقض المذهب الحسي مع الحقيقة الشاملة، وستيوارت ملوم لإصراره على هذا المذهب بعد أن لمس نقصه في نواحٍ كثيرة، ولكنه استنشقه في بيته وبيئته، ولم يوفق إلى فهم المذهب العقلي على حقيقته[4].

---

(١) د. زكريا ابراهيم - المشكلة الخلقية ص ١٦٩.
(٢) د. توفيق الطويل - الفلسفة الخلقية ص ٢٩٥.
(٣) نفسه ص ٢٩٤.
(٤) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٩.

٣٦ ـ الاخلاق في الفلسفة العملية (البرجمانية):

تفرع المذهب النفعي في النصف الأول من هذا القرن فروعاً شتى وانتصر له طائفة من الفلاسفة الأمريكيين بوجه خاص، وأصبح من الجائز في منطق هؤلاء النفعيين أن يوضع لحل المشكلة الواحدة مجموعة من المذاهب قد تصدق كلها أو يصدق الكثير منها في وقت واحد، متى أفضت هذه الفروض إلى تحقيق منفعة بغير اعتراف للحق لذاته أو الباطل لذاته(١)!!!

ويتضح المذهب بصورة أوضح عن أحد كبار فلاسفته وهو وليم جيمس الذي يرى أن الخير يقوم في إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته.

ومعنى هذا أن من حقنا أن نعتنق مبدأ خلقياً أو معتقداً دينياً لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها.

وحتى الدين، فقد أقامه على التجربة، فحاول أن يثبت أن اعتناق الدين والإيمان بالله حق، لأنه يتحول عند المؤمن إلى سلوك ناجح في حياته، فالإيمان يساعد صاحبه على احتمال الكوارث ويجعله أقدر على الصبر والعمل، بعكس الإلحاد الذي يدفع بصاحبه إلى الإنكار إذا أصابته كارثة(٢).

وجاء بعده جون ديوي الذي اعتبر الأفكار والمثل العليا والمبادىء

---

(١) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠. دار النهضة العربية سنة ١٩٦٧ م.

(٢) نفسه ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

مجرد وسائل وذرائع يستعين بها الإنسان في توجيه سلوكه إلى حيث تتحقق مطالبه وغاياته[1].

نقد البرجماتية:

يمكن توجيه النقد لهذا المذهب الأخلاقي إجمالاً فيما يلي[2].

إن الحق قيمة مطلقة وليست نسبية - وإلا فإن المجتمع يصاب بالفوضى المدمرة لكيانه وبعلاقاته مع غيره من المجتمعات بسبب الحرب.

هل نلتزم بالدين لأنه نافع؟

إن هذا الاعتقاد يجعل البرجماتية في موضع نقد شديد لأنها أخضعت أعظم علاقة تربط بين العبد وربه - عز وجل - إلى مجرد علاقة نفعية تتأرجح بين الإيجاب والسلب، فأين الإيمان الذي يهب الإنسان القدرة على مقاومة أعتى الصعاب؟ وهو نفسه - أي وليم جيمس - في طور من أطوار حياته - استطاع التغلب على المرض بإرادته النابعة من إيمانه!!!

ونأتي الآن إلى التحليل والتفصيل في نقد المذهب:

لتقويم هذه الفلسفة ينبغي ألا نبخس وليم جيمس حقه في بعثه للأمل الذي يحفزنا إلى تحدي الشر ومغالبته، ويهبنا الشجاعة (على أن

---

(١) نفسه ص ٢٧٦.

(٢) ينظر نقد الرجماتية فلسفياً بكتابنا (الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة)، طبعة دار الدعوة بالإسكندرية.

تأخذ الحياة غلاباً)[1]، وحثنا على ترقية العالم، لأنه في وسعنا أن ننهض بترقيته بفضل إرادتنا.

هذا الشطر من فلسفته لا غبار عليه، بل يتضمن كثيراً مما يحتاجه الإنسان الفرد لشحذ إرادته، ودفعه إلى العمل الإيجابي المثمر، ولكن وفق أي (مبدأ)؟

تلك نقطة الخلاف معه، إذ نعتقد بثبات القيم والمبادىء في بداية الطريق، ثم نمضي بإرادتنا لتحقيقها وإذا فرض وفشلنا في الوصول إلى الهدف، فلنعد النظر في طريقتنا، إذ ليس العيب في (المبدأ) ولكن العيب فينا وفي منهجنا.

وبغير الاعتقاد في ثبات المبادىء، فإننا لسنا أمام فلسفة جديدة وإن بدت كذلك، ولكنها مجرد إعادة للنظرية الرواقية القديمة (مضافاً إليها الروح النضالية الحديثة)[2] فإن الخير الحقيقي عند الرواقي القديم في حكمة الاختيار وحدها وليس في الشيء المختار الذي يصطفيه (مثله كمثل ضارب القوس يهدف إلى عين الثور، فغايته ليست في إصابة الهدف نفسه، بل إظهار مهارته في إصابته)[3].

---

(١) هنري توماس: المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٤٣٦ ترجمة عثمان نويه مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠.

(٢) نفسه ص ٤٣٧.

(٣) د. هـ. سدجويك: المجمل في تاريخ علم الأخلاق جـ ١، ص ١٦٥، ترجمة وتعليق د. توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي ـ دار نشر الثقافة بالإسكندرية ١٩٤٩، معنى ذلك أننا نساوي وفق هذه الفلسفة بين اللص الذي ينهب الثروات وينجح في جمعها بأية وسيلة، وبين التاجر الذي ينمي ثروته وفق مبادىء الشرف والصدق. (والرواقية تنسب إلى زينون الرواقي ٣٤٣ ـ ٢٧٠

إن تعليق الحكمة هنا في مظهرها العملي ـ أي على النجاح في ذاته بصرف النظر عن طبيعة الهدف ـ تجعل من المجتمع غابة من الوحوش الضارية يأكل بعضها بعضاً إذ تتنافس على (التفوق) و (الغابة) ولا تتفق إرادتها على تحقيق أي قيمة من القيم الفاضلة: كالحق والعدل والإيثار وغيرها من الفضائل الإنسانية الثابتة في ذاتها.

فهل نحن مرة أخرى أمام دليل حديث يثبت أن الفلسفة الغربية تعيش على تراثها القديم؟

يرى وليم جيمس أن (الحق) إنما هو فرض عملي، أي مجرد أداة يختبر بها (تصوره) السابق، ويرى أن الحقائق تنقسم إلى قديمة وجديدة!!

والصواب الذي يتفق عليه أغلب الفلاسفة، أن الحق يستمد قيمته المطلقة من قيمته الثابتة خارج مقولتي (الزمان) و (المكان).

ونراه أيضاً يخلط خلطاً بين المبادىء والأهداف حيث يصبها في قالب (المنفعة)، بينما التفكير السليم يقتضي العكس، أي الإيمان بالفكرة والعقيدة أولاً عن اقتناع وتثبت بقيمتها الذاتية، ثم السعي بمقتضاها مهما قابلنا في طريقنا من صعوبات، فضلاً عن افتقاد (المنافع) وهذا هو منهج الأنبياء والرسل عليهم السلام.

ق. م)، وكان يختار (الرواق) ليعلم الناس فيه). ولكن من جهة أخرى يرى الدكتور توفيق الطويل، العمليين اتفقوا مع السوفسطائية في رد القيم إلى الإنسان ولكنهم خالفوا السوفسطائية في جعل الإنسان، وليس الفرد، معيار القيم، فقصدوا بهذا التجربة الإنسانية، وهي تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بطابع اجتماعي الفلسفة الخلقية ص ٢٧٢.

ومهما كانت نية وليم جيمس وحوافزه ذات الطابع الأخلاقي فإن صدى فلسفته كانت متعارضة مع نواياه، فقد فوجىء بإخوانه الأمريكيين يندفعون لتكديس الثروات، وأخذ يلومهم (لأنهم يعبدون تلك الآلهة الفاجرة التي تدعى (النجاح)[1].

ولكن ماذا كان يتوقع غير ذلك؟

إن هذا هو المصير المحتوم والنتيجة المنطقية لفلسفة تعظم المنفعة وتزدري الفكرة الثابتة والقيم المطلقة[2].

يقول الدكتور توفيق الطويل في تقييم هذه الفلسفة (ويكفي أن تعتبر البرجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة في الأسواق، قيمتها لا تقوم في ذاتها بل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً، فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها! ولم يجد أصحاب البرجماتية غضاضة في النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التي تطرح في الأسواق، هذه هي العقلية الأمريكية في الفلسفة وفي الأخلاق وفي السياسة وفي كل مجال)[3].

ونضيف إلى ذلك أن هذه الفلسفة كانت ملهمة للنظام الرأسمالي

(١) هنري توماس، المفكرون من سقراط إلى سارتر ص ٤٣٩.

(٢) وفي تحليل المجتمع الأمريكي المعاصر. يقول الأستاذ هيكل الصحفي المعروف ذو الخبرة الواسعة بالسياسة العالمية: (إننا نتصور أحياناً أن التأثير ممكن بمنطق الحق والعدل والقانون، وننسى أننا حيال مجتمع تعود أن يتعامل مع الواقع بصرف النظر عن التاريخ، وبالنسبة لمعايره فليس هناك حق ولا عدل ولا قانون في المطلق. أن معيار القيمة الوحيدة هو النجاح) من كتابة (زيادة جديدة للتاريخ).

(٣) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ٢٧٨.

القائم على مبدأ المنافسة الحرة[1] ثم ظهرت مساوئه عند التطبيق، واستفحلت أخطاره التي تتضح - كما يرى الدكتور فؤاد زكريا في ثلاثة:

١ - اللاأخلاقية بالرغم من التقيد ببعض الفضائل كالأمانة والإنضباط والدقة ومراعاة المواعيد: ولكنها - كفضائل - ليس مقصودة لذاتها ولكنها تفيد الرأسمالي في تعامله مع الغير. وتظهر (اللا أخلاقية) بوضوح في أساليب الدعاية والإعلان.

٢ - الإرتباط الوثيق بالحرب.

٣ - الإنحرافات السلوكية وأظهرها الإجرام، إذ أن فتح الباب على مصراعيه للمنافسة والصراعات من شأنه تمجيد العنف. ويتضح

---

(١) د. مراد وهبة: قصة الفلسفة ص ١٠٥. ويرى أن المنافسة الحرة غير المقيدة تضر في نهاية أمرها بالمشروعات الخاصة، الأمر الذي يؤدي إلى ضرورة تكتلها واتخاذها على هيئة شركات كبرى وبنوك وغرف تجارية فتنتهي الرأسمالية إلى مرحلة الإحتكار يتم فيها تقسيم العالم بين الإحتكارات الدولية الكبرى. وتسمى هذه المرحلة بالإمبريالية. وبظهور التطور للهيكل الاقتصادي للرأسمالية لزم تغيير في الفكر الفلسفي البرجماتي الذي عبر عنه (ديوي) في جمعه بين فكرة (العمل) كمقياس للحقيقة من البرجماتية و (الروح المطلق) عند هيجل. يقول الدكتور وهبة: (ولهذا فإن الاحتكارية في حاجة إلى إيديولوجية تروج لإزالة الفوارق والفواصل من جهة وإلى تجميد الأوضاع الاجتماعية من جهة أخرى، وليس في الإمكان توفير الإزالة والتجميد إلا بأن ترقي الإيديولوجية المطلوبة إلى مستوى المطلق) ص ١٠٩ نفس المصدر. ويقصد بإزالة الفوارق بين أصحاب المعتقد الواحد ثم تذويب الفوارق بين المعتقدات كلها، كذلك نرى أنه من أجل تحقيق الخطوة الأولى تشكلت منظمات دينية في المسيحية بإسم (مجلس الكنائس العالمي) الذي أسس سنة ١٩٤٨ م (ص ١١٠ نفسه).

الإنحراف بصورة أخرى في شرب المسكرات والمخدرات وعقارات الهلوسة وغيرها (وتفسيرها أنها ظاهرة هروبية من واقع العنف والمنافسة المريرة التي لا ترحم)[1].

وفي النهاية لا نجد مفراً من إعادة فحص أخلاق المنفعة بكل اتجاهاتها لتقويمها ومقاومة آثارها لأننا نشاهد مع الأسف أنها زحفت الى مجتمعاتنا.

ومن الواضح عجز هذا المذهب عند كل فلاسفته عن استيعاب علاقات وروابط إنسانية أبعد ما تكون عن تحقيق منفعة أو البحث عن تحقيق رغبات شخصية وأهداف مادية بل على النقيض، تنبعث من حب التضحية والفداء بالوقت والنفس والمال، كالمجاهدين في سبيل الله كما نعرفه نحن معشر المسلمين، وكذلك المؤتون حقوق المال من الزكاة والصدقات والأوقاف الخيرية وأعمال البر كلها، أضف إلى ذلك طاعة الأبناء لأبائهم وأمهاتهم مهما كلفهم ذلك من تضحيات، ولا ننسى العلاقة التي تربط الأباء والأمهات بالأبناء، وصلات الأرحام من الأخوة والأخوات والأقرباء كالخالات والعمات، والتوصية بحسن الجوار ومعاونة الأصدقاء والزملاء ومشاركتهم في الأحزان والمصائب وتخفيف وقعها عليهم، كل هذه الأعمال تحكمها قيم معنوية ـ لا نفعية حسية ـ ترتقي بالإنسان إلى أعلى المراتب إذ تخلصه من أنانيته ومنافعه

---

(١) د. فؤاد زكريا: الجوانب الفكرية في مختلف النظم الاجتماعية ص ٤٦ ـ ٥٠ ط جامعة عين شمس سنة ١٩٧٢ م.

نشرت جريدة الأهرام بعددها الصادر بتاريخ ٨١/٣/٨ ص ٢٢ تحت عنوان (صدق أو لا تصدق) بأن تعرضت واحدة من كل ٤ أسر أمريكية سنة ١٩٨٤ لحادث سطو أو عنف. . . !

الخاصة وتندرج تحت أمر الله تعالى بالتعاون على البر والتقوى، وكلها قيم معنوية مطلقة.

٣٧ ـ الأخلاق عند الفلاسفة الوضعيين:

تحولت فلسفة الأخلاق عند الوضعيين إلى علم واقعي يدرس العادات متأثرين بالمنهج الإستقرائي في البحث العلمي، ومن ثم تطلعوا إلى اتباع هذا المنهج من العلوم الإنسانية ـ وفي مقدمتها الأخلاق. وتحولت فلسفة الأخلاق عند الوضعيين إلى علم واقعي يدرس العادات والإكتفاء بوصفها استناداً إلى الملاحظة (وبهذا أصبح فرعاً من علم الاجتماع الذي يؤملون في إقامته علماً واقعياً تجريبياً)[1].

وكانت الأخلاق في صورتها التقليدية تتجه إلى الإطلاق، وتجاوز نسبية الزمان والمكان لأنها وليدة الضمير الإنساني العام، أو العقل البشري كله، أما الوضعيون فإنهم يقصرون مهمة عالم الأخلاق على دراسة العادات والعرف والتقاليد والآداب العامة والمثل العليا الجماعية التي تعارفت عليها المجتمعان... كذلك يرى الفلاسفة ان للأخلاق طابعاً عقلياً وأن الحقيقة الأخلاقية (واقعة ذهنية) ولكن دعاة المذهب الوضعي يرون أنها بخلاف ذلك ـ (ظاهرة موضوعية) يمكن ملاحظتها[2].

٣٨ ـ أوجست كونت (١٨٥٧ م):

وقد ظهر الإتجاه الاجتماعي في عصر اضطرب فيه التفكير

(١) د. توفيق الطويل الفلسفة الخلقية ص ٢٧٨.
(٢) د. زكريا ابراهيم ـ مشكلة الفلسفة ص ٢١ ـ ٢١١.

الأخلاقي، وتملكت كونت الرغبة الملحة كغيره من المفكرين، الرغبة في الإصلاح والتعمير بعد الدمار الذي حاق بفرنسا بعد ثورتها المدمرة، وهو الذي أنشأ الفلسفة الوضعية في فرنسا[١] ويقول بارودي (أن الأزمة المعنوية التي تكافح فيها مدنيتنا الغربية منذ ثلاثة قرون، إنما هي أزمة خلقية)[٢].

لقد أطاحت الثورة الفرنسية بالنظام الاجتماعي، ووجهت إلى الديانة المسيحية ضربة قاصمة، ورأى كونت أنه من العبث البحث في الديانة المسيحية عن أسس للأخلاق لعجزها في رأيه عن متابعة خطا العلم وأخذ يبحث عن أساس جديد وهو العلم الوضعي لكي يقيم عليه الأخلاق والدين[٢]. وأنه رأى أنه ينبغي على التفكير الفلسفي النظري أن يتجه إلى المشاكل الدينية والاجتماعية، وكان يهتم اهتماماً شديداً بالأمور الاجتماعية، ثم العلم (فالخدمة التي ينتظرها كونت من الفلسفة هي أن تضع قواعد المجتمع الحديث بناء على أساس عقلي[٣].

وأخذ كونت يبذل جهده لإعادة تنظيم العقائد، (أي أن يستعيض عن العقيدة الموحى بها التي انتهت جذوتها إلى الركود بعقيدة يقوم عليها البرهان)[٤] وبخلاف ذلك اعتقد أن العلوم الوضعية ستصبح أصلاً للإيمان المستند إلى البرهان، وكلما تقدم الإنسان في الدراسة الوضعية للظواهر فإنه سيترك بالتدريج التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية، لأنه

---

(١) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٦٢، ٢٧٨.

(٢) بارودي ـ المشكلة الأخلاقية والفكر المعاصر ص ٣ ترجمة د. محمد غلاب ومراجعة د. ابراهيم بيومي مذكور ط الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ م.

(٣) صفحة (ك) من كتاب فلسفة أوجست كونت (دكتور قاسم).

(٤) نفسه ص ٣.

سيتضح أن الظواهر خاضعة للقوانين، فالمعرفة الحقيقية تنصب على الظواهر وقوانينها (وفي جملة القول، ستصبح الفلسفة وضعية بالضرورة متى أصبح العلم بأسره وضعياً)[1].

وقد تطلع واضع الفلسفة الوضعية إلى تأسيس علم الاجتماع، أو ما سماه (علم الطبيعة الاجتماعية) الذي سيقضي على سبب وجود اللاهوت والميتافيزيقيا، وييسر الإنتقال من العلم الوضعي إلى الفلسفة الوضعية فتتحقق بذلك وحدة العقل فيؤدي ذلك إلى الانسجام الخلقي والديني للإنسانية[2].

ويتصل إنشاء هذا العلم بالقانون المسمى بقانون الحالات الثلاث لأنه متى ثبت هذا القانون (فإن علم الطبيعة الإجتماعية لا يظل مجرد فكرة فلسفية بل يصبح علماً وضعياً)[3].

وقد حدد كونت صيغة هذا القانون بطريقتين: بالطريقة الأولى حدد الصيغة كالآتي: (بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها لا بد لكل فرع من فروع معلومتنا، من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة ـ الحالة اللاهوتية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية).

ثم أضاف في كتابه (دروس الفلسفة الوضعية) الصيغة التالية: (وبعبارة أخرى يستخدم العقل الإنساني بطبيعته، في كل بحث من بحوثه ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً بل قد

---

(١) ليفي بريل ـ فلسفة أوجست كونت ص ٢٢ ترجمة د. قاسم.
(٢) نفسه ص ٣٣.
(٣) نفسه ص ٣٤.

يكون مضاداً ـ وهي أولاً الطريقة اللاهوتية، ثم الطريقة الميتافيزيقية، وأخيراً الطريقة الوضعية. ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض. والفلسفة الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني. وأما الثالثة فهي حالته النهائية الثابتة، وأما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال)[1].

أقام كونت فلسفته على قانون الأطوار الثلاثة ـ ولكنه تعرض لهجمات شديدة كما سنوضح بعد قليل ـ إلا أن النزعة العلمية لفلسفته كان لها أثرها على نظريته في الأخلاق، وأصبح علم الأخلاق عنده فرعاً من فروع علم الاجتماع الذي اعتبر مهمته ملاحظة الظواهر العقلية والخلقية وجعل مهمة علم الأخلاق تقوية العاطفة الاجتماعية (وجعله علماً مستقلاً يضيفه إلى العلوم الستة التي تتألف منها الفلسفة الوضعية الجديدة وهي الرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والحياة والاجتماع)[2].

٣٩ ـ نزعته الأخلاقية:

لم يقبل كونت مذهب المنفعة أو مذهب الواجب لأن الأول يقر الأثرة وينكر الغيرية الكامنة في طبائع البشر، والثاني يقوم على أسس ميتافيزيقية فيستحيل بحثها بالمنهج العلمي كما لم يقتنع أيضاً بمذهب العاطفة بالمدرسة الإسكتلندية. وفي نظرته للأخلاق المسيحية أعجبه

---

(١) نفسه ص ٣٥.

(٢) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٦٧.

اتجاهها إلى الحض على الإيثار والحث على تقديم العـون إلى المحتاج والضعيف وتنفيرها من الأثرة التي تعد أم الرذائل، ولكنـه في الوقت نفسه أخذ عليها التعثر في مسايرة التقدم العقلي، فانصرف عن اتخاذها أساساً للأخلاق الجديدة[1].

وبعد أن استبعد كـونت أساليـب كـل من التفكير الميتـافيزيقي واللاهوتي، استبدل بهما مناهج التفكير العلمي أسوة بالعلماء الطبيعيين فاتجه إلى (وضع قوانين تفسير الظواهر اللاأخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها في دنيانا الحاضرة)[2].

والخصائص الرئيسية للأخلاق الوضعية كما نظر إليها كونت تتحدد وفقاً لما يلي: -

أولاً - إنها تقوم على أساس العلم الوضعي وتحقق صفاته، ولهذا فهي حقيقية أي تقوم على الملاحظة لا على الخيال وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل لا على النحو الذي يتخيل أن يوجد عليه.

ثانياً - إن الأخلاق نسبية، وتستمد نسبيتها من نسبية المعرفة وليس لها طابع مطلق كما كان يرى كانط.

وقـد أزعجت هذه الفكـرة الكثيرين لأنهم رأوا أن معنـاها نفي الأخلاق برمتها فأما أن يكون الخير مطلقاً أو ينعدم التمييز بين الخـير والشر، ولكن كونت لم يشاركهم هـذا الإنزعـاج إذ يرى أن العقـل البشري كثيراً ما تمكن من أن يعيش على حقائق نسبية (وسيأتي الوقت

---

(١) نفسه ص ٢٦٤.

(٢) نفسه ص ٢٦٥.

الذي يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولاً بالنسبة إلى الأخلاق)[1].

ثالثاً ـ تتحدد المشكلة الأخلاقية في أن يبذل الإنسان قصارى جهده لكي يغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة، أي بعبارة أخرى أن تتغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية[2].

رابعاً ـ ومع تغلّب العاطفة الاجتماعية بشكل مباشر في المذهب الأخلاقي لكونت، فإنه يؤكد وجود الميول (الغيرية) وجوداً فطرياً في النفس البشرية ويسمي هذه الميول (المودة)، وهو تعبير مستمد من المدرسة الإسكتلاندية، ويقول كونت: (إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق)[3].

ويتضح تأثره باتباع المدرسة الإسكتلاندية في الإتجاه العاطفي إلا أنه يذهب إلى أنهم اكتفوا بتقرير وجود هذه العواطف وأهملوا البحث عن الكيفية التي تنمو بها الأخلاق، فالأخلاق عندهم ذات طابع سطحي وتنقصها الدقة المنهجية، ولكي تفسر الأخلاق الإنسانية تفسيراً كاملاً ينبغي أن يضاف (إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عنصراً ذات صفة عقلية)[4]، معنى ذلك أن الحاسة الخلقية تنشأ بسبب عواطف المودة بين الناس وكما يحدث أيضاً لدى كثير من الحيوانات، فهي عواطف تلقائية تتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية، فالأخلاق غريزية طبقاً لجذورها الحيوانية وتصبح عقلية في تطورها الإنساني[5].

---

(١) بريل ـ فلسفة كونت ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٢) نفسه ص ٣٠٣.

(٣) ليفي بريل ـ فلسفة أوجست كونت ص ٣٠٨.

(٤) نفسه ص ٣٠٩. (٥) نفسه ص ٣١٠.

وقد تعرضت فلسفة كونت الوضعية لألوان من النقد والمعارضة استهدفت قانون الأطوار الثلاثة الذي قسم به تاريخ الإنسانية في تعسف واضح، فقد ثبت أن الصناعات اخترعت في عصر ما قبل التاريخ وبدء العصر التاريخي، كما وجدت مشاهد فلكية وأنواع من العلوم كهندسة إقليدس وطب بقراط وطبيعات أرسطو في الدور الذي عده دوراً فلسفياً، فإذا انتقلنا إلى الطور الوضعي وهو العصر الحديث فإننا نعثر على كثير من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي بخلاف ما كان يظن كونت[1].

فالحالات الثلاث لا تمثل أدواراً متعاقبة بل تيارات متعاصرة، بل إنها متعاصرة متجاورة في النفس الفردية، فقد نفسر الحوادث العادية بأسبابها، ومنا من يفسر الأحداث الخارقة بالقضاء والقدر أو سبب غيبي مجهول. ويذهب الأستاذ الدكتور درازالي أبعد من هذا فيقرر أن النظرة الوقوعية تقع في البداية وتمثل مرحلة الطفولة النفسية لأن مبعثها الحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية، وإنها وظيفة الحس لا العقل. ثم تنبثق بعدها نظرة التعليل بالمعاني العامة، وهي مرحلة النضج والكمال.

أما النظرة الروحية أو الدينية التي تخيل كونت أنها في أول المراحل، فهي في الواقع تأتي في آخرها حيث لا تولد في النفس إلا بعد اتساع أفقها، حيث تتجاوز ظاهر الكون إلى ما ورائه .

---

(١) د. توفيق الطويل - أسس الفلسفة ص ١٨٠ - ١٨١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥ م.

وهكذا ينقلب ترتيب كونت الخيالي رأساً على عقب، لأن الأوضاع الطبيعية للحاجات النفسية تترتب كالآتي - حاجة الحس، فحاجة العقل، فحاجة الروح (على أن الذي يعنينا هنا ليس هو الوضع التقويمي لكل واحدة من هذه النزعات، وإنما هو دخولها جميعاً في كيان النفس الإنسانية، فكما أننا لا نجد إمارة واحدة تدل على قرب زوال النزعة الإستقرائية أو النزعة التعليلية، كذلك لا ترى إمارة واحدة تشير أن فكرة التدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان)[1].

٤٠ - أميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧):

تابع دوركايم أوجست كونت في فلسفته الوضعية، وجعل علم الاجتماع محور دراساته مستهدفاً إقامة الاجتماع علماً واقعياً مستقلاً، فالظاهرة الاجتماعية تؤثر في الفرد وتوجه سلوكه على غير إرادة منه، بل لا يمكنه مقاومة تأثيرها، وهي تخضع لقوانين علمية كالظواهر الطبيعية، وتنشأ بنشأة المجتمع لأنها من صنع العقل الجمعي، ولها صفة الإلزام كما أنها تفرض نفسها على الأفراد.

وفي إقامة دوركايم للمذهب الأخلاقي، جعل القيم الأخلاقية ومثلها العليا كالظواهر الاجتماعية، فهي وليدة المجتمع الناشئة عن اجتماع الناس بعضهم ببعض، ودور علم الأخلاق هو دراستها كما هي بالفعل مرتبطة بالزمان والمكان.

وإذا ما اصطدمت الواجبات الاجتماعية بعواطف الفرد، فإنه كثيراً

---

(١) د. محمد عبدالله دراز - الدين ص ٨٩. دار القلم - الكويت ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م.

ما يتغاضى عن مشاعره الخاصة ويخضع للمثل الاجتماعية العليا، أما إذا تمرد على قيم المجتمع فإنه يتعرض للسخط والعقوبة، وللعقوبة مظهران: أحدهما مادي هو القوانين الوضعية، والثانية أدبية تتمثل في سلطة الرأي العام (وبهذا المعنى ذهب دوركايم إلى أن الضمير يعكس بيئة الجماعة وتلتقي فيه تعاليمها، فالإنسان ابن عصره ووليد بيئته[1].

وأما الدين فهو كالاجتماع، قديم، بدأت صورته الأولى بتصور الناس قوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تمنحها ما لها من قوة ثم تشخصت في (الطوطم) أولاً ثم في الإله الواحد وأصبحت لنا فكرة الله، وهذه الفكرة في زعمه (ليست مستفادة مما نشعر به من قوة باطنة ولا مكتسبة بالإستدلال، ولكنها اجتماعية. والدين أقوى مظاهر الحياة الاجتماعية وأعمقها إليه ترجع الصور التي انتظمت بها المعارف الإنسانية، إذ أنه الينبوع الذي تفيض منه القوة الجسمية والقوة المعنوية في أفعال الحياة المشتركة)[2].

وقد وجهت إلى دوركايم ـ كسلفه ـ عدة انتقادات، منها أنه إذا كانت الأخلاق متغيرة فكيف نعلل ما يبدو لبعضها من ضرورة عند جميع الكائنات؟

أما عن افتراض الحياة البدائية كمظهر أول للحياة الاجتماعية فإنه يمكن القول بأنها أبسط ما وصل إلى علمنا من حالات، لا إنها الحالة الأولى تاريخياً (فالاجتماعيون يعدون البسيط قديماً وليس هذا بالضروري).

---

(١) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٧٠.

(٢) يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٤ ط دار المعارف سنة ١٩٦٩ م.

ولعل أشد صور النقد وأقواها هي التي يعبر عنها أستاذنا الدكتور محمود قاسم في مقدمة كتاب (مبادىء علم الاجتماع الديني لـروجيه باستيد)، فقد كال لدوركليم أشد الضربات التي كشفت عن أخطاء منهجية وقع فيها هذا الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي، منها تعسفه في تفسير الحياة الدينية بقانون الأحوال الثلاثة لأوجست كونت لأن مؤدى النظرية تقول: (بأن المجتمع يعبر عن نفسه، وليست هذه النظرية إلا صورة مشوهة من ديانة الإنسانية التي نبتت في خيال مريض)[1]. ومنها إنكاره شخصية الفرد وجعله دمية في يد المجتمع يخضع لقبول آرائه وأفكاره وعقائده، وينزع عنه العاطفة الدينية لأنها تنشأ طبقاً للآراء والعواطف الاجتماعية (وفي هذه النظرية العلمية المزعومة ما فيها من إنكار وجود النبوات والرسالات والعبقريات)[2].

ويقرر أستاذنا أن ما حدث بالنسبة للعقيدة الدينية هو العكس قد كانت عقيدة التوحيد خالصة من كل شوب، ثم تطرقت إليها الخرافات الاجتماعية، فالتوحيد هو دين الفطرة، وإن البدائي أقرب ما يكون إلى فكرة التنزيه، وهذه النتيجة اهتدى إليها علماء الأجناس. ولقد توالى الأنبياء والرسل عليهم السلام لتطهير العقائد من الشرك وما يتطرق إلى الحياة الدينية من المسخ والتشويه بسبب الأوهام الاجتماعية.

وإذا خصصنا الإسلام بالحديث، فإنه لا يوجد في الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية أو غير ذلك من الأمور التي تعبر عن سلطة

---

(١) مقدمة كتاب روجيه باستيد مبادىء علم الاجتماع الديني للدكتور محمود قاسم ص ٥ (ترجمته) ط الأنجلو المصرية.

(٢) نفسه ص ٦.

اجتماعية (وهذا يرجع إلى أن الإسلام يقرر أن المسئولية الدينية فردية، وإن الصلة بين الفرد وربه لا تحتاج إلى وساطة اجتماعية)[1].

٤١ - ليفي بريل (١٨٩٧ - ١٩٣٣٩ م):

ناصر بريل المذهب الاجتماعي في الأخلاق، حيث نظر إلى أنواع السلوك الإنساني كظواهر طبيعية فحسب، منتقداً فلسفة الأخلاق، حيث اقترح علماً للأخلاق يحل محلها، ويستند في نقده إلى ثلاثة أمور:

الأول - إن فلسفة الأخلاق ليست علماً معيارياً يحدد ما ينبغي أن تصبح عليه الأفعال الإنسانية، لأن العلم هو عبارة عن دراسة وصفية للظواهر وقوانينها[2]، فيتساءل (أليس هناك تناقض بين هاتين الكلمتين الإصطلاحيتين؟ وهل توجد حقيقة علوم معيارية؟)[3].

الثاني - أنه لا يوجد صلة منطقية بين قواعد السلوك وبين المبادىء التي يستنبطها الفلاسفة من هذه القواعد، بدليل أن الفلاسفة مختلفون في المبادىء متفقون في قواعد السلوك.

الثالث - يضع الفلاسفة قضيتين لا يمكن قبولهما - الأولى افتراض وحدة الطبيعة الإنسانية الفردية والإجتماعية بينما الملاحظ أن التباين شديد جداً بين الناس أفراداً وجماعات، والقضية الثانية جعل الضمير

---

(١) نفسه ص ٧ - ٨.

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٣٥.

(٣) ليفي بريل - الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية ص ٦٢ ترجمة د. محمود قاسم ط الحلبي ١٣٧٣ هـ/١٩٥٣ م.

أمراً مطلقاً بينما هو نتاج الأيام ووليد التجارب والعادات كما يؤكد علم الاجتماع[1].

وقد سلك ليفي بريل مسلك سابقيه - أي كل من كونت ودوركايم - فوحد بين الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية فهما يتفقان من حيث كونهما موضوعيين، فيقول: (إن الفكرة الجديدة عن العلاقة بين التطبيق العلمي والنظرية في الأخلاق تتضمن أن هناك حقيقة اجتماعية موضوعية، كما أن هناك حقيقة طبيعية موضوعية، وأنه يجب على الإنسان إذا كان عاقلاً أن يسلك تجاه الحقيقة الأولى نفس المسلك الذي يتخذه حيال الحقيقة الثانية، ومعنى ذلك أنه يجب عليه أن يبذل جهده لمعرفة قوانينها حتى يسيطر عليها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً)[2].

إن شرط التأثير في القوانين الإجتماعية التي تسيطر على الظواهر الأخلاقية هو معرفة هذه القوانين أولاً، وهذا هو الفن الأخلاقي العقلي الذي يعده السبيل الوحيد لتحسين الحياة الإجتماعية والأخلاقية[3].

ونظراً للمراحل الطويلة التي ينبغي أن يجتازها هذا العلم، فإنه ربما انقضت (عدة قرون قبل أن يكتمل، أو قبل أن يكون ذا تأثير فعال في الحياة الإجتماعية)[4].

ومع إقراره بأن العلوم الإجتماعية ما زالت شديدة النقص وأنها في

---

(١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٦.
(٢) ليفي بريل - الأخلاق وعلم العادات ص ٧٨. ترجمة الدكتور قاسم ط الحلبي ١٩٥٢ م.
(٣) د. محمود قاسم - مقدمة كتاب ليفي بريل صفحة.
(٤) نفسه صفحة ك.

مراحلها الأولى، إلا أنها ستوقفنا على (الطبيعة الاجتماعية) وأهميتها، وسيكون لها آثارها الأسمى من (العلم الخلقي) ومن (مملكة الغايات) ومن (مدينة الله) (أي أسمى من تلك الأفكار الخيالية المكررة التي تناقلها علماء اللاهوت والفلاسفة)[1].

ولا يخفى من هذه العبارة إفراطه في الخيال (وكأنه نسي أو كأنه يتناسي أن الصلة بين العلم والأخلاق ليست بالقدر الذي يصوره لنا)[2].

وقد هبت في وجه بريل موجة من المعارضة العاتية تقوض دعائم نظرياته من أساسها، وربما كان أخفها شأنها هو أنه لم يكن مبتكراً لها، وإنما كان مردداً لأقوال الحسيين (من عهد بعيد أيدها بشواهد مستمدة من مذكرات المبشرين والسياح وهو جالس إلى مكتبه)[3].

إن الجانب الصحيح في علم العادات الذي يقترحه بريل صحيح من حيث المنهج الذي يضعه لبحث النظم الاجتماعية المتصلة بالزواج والارث وتنظيم العمل ومنع الجرائم إلخ. . . فالبحث قد يدلنا على تاريخ وضعها ومدى تغيرها حسب اختلاف الأزمنة والجنسيات والمواطن، فيصبح من الممكن تصنيفها وترتيبها أي إن هذا العمل يدخل في دائرة الإمكان العلمية[4] ومع الصعوبات الجمة التي تعترضه

---

(١) ليفي بريل - الأخلاق وعلم العادات ص ٣٩٤.
(٢) د. قاسم - تعليقه رقم ١ ص ٣٩٤ لكتاب ليفي بريل.
(٣) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٤٦.
(٤) أندرية كرسون - الأخلاق في الفلسفة الحديثة ص ١٢٨.

إلا أنه لكي يعني بجماعة ما عناية علمية ينبغي أن تتوافر الشروط التالية: -

١ - الحال التي ينبغي أن تكون عليها جماعة من الجماعات حتى يقال إنها جماعة صحيحة.

٢ - فيم تفترق هذه الجماعة عن الجماعة الصحيحة؟

٣ - ما هو العلاج حتى نردها إلى عالم الصحة؟[١].

وينبغي حل هذه المشاكل أولاً قبل تطبيق الفن الذي يقترحه ليفي بريل. فإذا قارنا هذا التشخيص للجماعة بما يتم في علم الطب مثلا عند قيام الطبيب بتشخيص حالة مريض، فالأمر يبدو مختلفاً تماماً، لأن مهمته تنحصر في معرفة الجسم الحي العادي المتزن أولاً، ثم معرفة ما هو مخالف في جسد المريض ومعرفة الدواء الذي يعيده إلى اتزانه وصحته (إن الكائن العادي هنا في الحقيقة ممكن التحديد وعمل الأعضاء وتوازنها أمر يدركه العقل وليس موضوع جدال) ومع أن المهمة صعبة إلا أنها ليست مستحيلة كالأمر في حالة تشخيص أحوال مجتمع من المجتمعات كما بينا آنفاً[٢].

ولنا أن نتساءل أيضاً - هل معرفة منبع المشاعر الأخلاقية كافية لإمدادنا بما نحن بحاجة إليه من القواعد الأخلاقية، إذا سلمنا بأن المعرفة بهذا المنبع ستكون كافية؟ إذ هنا تكمن المشكلة الأخلاقية، ولن يكون بوسع الأخلاقيين الاجتماعيين الإجابة على السؤال الذي يسأله

---

(١) نفسه ص ١٣٢.

(٢) نفسه ص ١٣١.

الفرد في تلهف (ما الذي يجب أن أعمله لأكون على سنن الأخلاق؟ وأي موقف أقفه من الماضي؟ وأي قرار حاسم (أسير عليه في الحال)[1].

أي بعبارة أخرى، إنه لا بد من مبادىء يمكن الاستناد إليها عند الحاجة، وهذه الضرورة هي التي ألجأت الأخلاقيين من أصحاب المذاهب المأثورة إلى وضع المبادىء الأخلاقية[2]، بينما لسان الحال المذهب عند أمثال ليفي بريل لا يقدم لنا جواباً بل يدعونا إلى الإضطراب وكأنه يقول: (إن الأجيال المقبلة سوف تعيش في عصر بلغ فيه علم العادات مبلغ الكفاية من التقدم، إنهم سيكونون في أحوال كافية لكي يميزوا بجيلاء ما كان يجب أن يتبع في هذه الظروف الحاضرة. أما أنتم يا أبناء هذا الزمان فما أنتم سوى بواكير زمن لا يزال هو أيضاً في دور طفولته. إنكم لن تقدروا على أن تعرفوا معرفة علمية ما هو الخير لكم فيما يجد لكم من أحوالكم. اعملوا، إذن ما يبدو أنه الأحسن حسب ما توحيه إليه طباعكم، ومأثور تعاليمكم الأخلاقية، خطأ كان ذلك أم صواباً على قدر ما يتيحه الحظ)[3].

إن الإستعدادات الأخلاقية في الإنسان لا يمكن تفسيرها بواسطة هذه الدراسات المقترحة لعلم العادات الإجتماعية، بل ربما أدت هذه الدراسات إلى هدم مشاعرنا الأخلاقية وإتلافها، والدليل على ذلك أن أصل المشاعر الأخلاقية بفطرتها تثور ضد الزنا بالمحارم، دون حاجة إلى إرجاع أصلها إلى معتقدات البدائيين البعيدة عن المنطق بل البالغة

---

(١) أندريه كرسون ـ الأخلاق في الفلسفة الحديثة ص ١٣٩.
(٢) نفسه ص ١٣٠.
(٣) نفسه ص ١٣٠.

أحياناً غاية السخافة، وهنا يتساءل أندريه كرمون (فهل تكون هـذه المعرفة مما يساعدني على تقوية كراهاتي النبيلة ضد الزنا، ومما يساعدني على السير سيرة حميدة متزنة؟)[١].

ويأتي بعد ذلك الحديث عن الأخلاق في الفلسفة الماركسية لأنها تشارك الفلسفة الوضعية في إنكار القيم المطلقة.

٤٢ ـ الأخلاق في الفلسفة الماركسية[٢]:

شاركت الماركسية الفلاسفة الوضعيين في إنكار القيم العامة المطلقة التي تتخطى الزمان والمكان، وذهبت إلى أن القيم وليدة التنظيم الاقتصادي الذي يعيشه المجتمع.

وما دامت الفلسفة الماركسية قائمة على الاعتقاد في الصراع الطبقي فإن هذا الصراع ينتهي بتغلب طبقة على أخرى فيستتبع هذا نفوراً من قيم الطبقة المندحرة وظهور قيم جديدة تساير مصالح الطبقة الصاعدة، فيبدو ما كان شراً أمام هذه الطبقة خيراً، والعكس بالعكس.

ويرى ماركس أن أخلاق البروليتاريا ـ طبقة العمال الكادحين ـ هي بالطبع أخلاق الطبقة الصاعدة، أخلاق المستقبل، وهي في صراعها مع غيرها من صور الأخلاق أقدر على الانتصار وأجدر بالبقاء، وإن تطورت الأمور وانتفت ملكية الأفراد تماماً، وامتنع الصراع بين الطبقات وتحققت الشيوعية أمكن حينذاك ظهور قيم

---

(٤) نفسه ص ١٣١.

(١) ينظر نقد للفلسفة الماركسية بكتاب (الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة ط. دار الدعوة بالإسكندرية).

أساسية خالصة تتخطى الزمان والمكان وتكون صدى لأحوال اقتصادية متشابهة متماثلة في كل المجتمعات البشرية[1].

وبعبارة أخرى فإن (الأخلاق) عند الماركسيين يخلقها التاريخ حيث يعتبرون التاريخ إنتاج الإنسان لذاته بواسطة العمل الاجتماعي[2].

وإذ كانت الأخلاق في الماركسية ناجمة عن مذهبها الفلسفي الذي أخضع تفكير الإنسان وقيمه لمقتضيات الظروف الاقتصادية، فإن النقد الموجه إليه يقتضي إعادة الوضع إلى نصابه، أي ينبغي جعل الإنسان هو سيد الموقف أولاً بفكره وعقيدته لا مجرد حيوان منتج كما يصفه الماركسيون.

وقد ذهب نقاد الفلسفة الماركسية إلى أن الإنتاج الاقتصادي نفسه تسبقه صفات الإنسان تجعله ممكناً، منها أن تكون للإنسان مطالب غير مطالب الحيوان، وقدرة تمكنه من تدبير مطالبه بالإنتاج، وإنتاج ما يريد وفقاً لمطالبه وكفاياته، وهذه مقدمات ينشأ عنها الإنتاج ولا يكون سبباً في وجودها[3].

وهذا يدعونا للحديث مرة أخرى عن الإنسان باعتباره هو الأصل والمؤثر في الأحداث حوله:

والحق أننا نعيش في عصر تضافرت على دراسة الإنسان علوم

---

(١) الفلسفة الخلقية ـ د. توفيق الطويل ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

(٢) روجيه (رجاء) جارودي: الأخلاق والدين ص ٣٦، ص٥٥ ترجمة نزيه الحكيم دار الوثبة ـ دمشق.

(٣) د. توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة الخلقية ص ٢٨٩.

ومعارف شتى، كعلم النفس والفلسفة والإجتماع والاقتصاد والتربية والأخلاق، ولا يمكن تفسير الأحداث الكبرى في التاريخ أو التغييرات الحادثة في المجتمعات إلا بالبدء بمعرفة الإنسان أولاً: ولهذا فقد اتجهت الرسالات الإلهية إلى الإنسان لتعليمه وتقويمه ورسم الطريق الموصل لسعادته، فلم يأتِ الأنبياء والرسل لتعليم البشر المهن والصناعات والحرف وشق الترع وحفر الآبار، ولكن لهدايتهم إلى الحق بتعريفهم بالله تعالى وعبادته وحده وإنارة الطريق لهم في هذه الحياة لأنها الموصل إلى الحياة الباقية.

وعلى العكس لم يشوه الحضارة الإنسانية إلا صانعها... أي الإنسان - فقد تخلى عن رسالته الأصلية فشوه عقيدته والتوى بأفكاره فانعكس ذلك على سلوكه وأخلاقياته لأننا لو اتفقنا على تعريف مباشر واقعي للإنسان - فإنه حي حساس متحرك بالإرادة أو همام وحارث، وحتما وراء الأفعال والسلوك والأعمال عقائد وأفكار وفلسفات تعبر في كافة جوانبها على حقيقة الإنسان الفاعل المنفذ، فالدارس لتاريخ الحضارات في ازدهارها ونجاحها عندما حققت المنجزات الرائعة - أو بهبوطها بفعل الحروب وسفك الدماء للقهر والاستبداد للشعوب الضعيفة، في كلا الجانبين تقابلنا صورة الإنسان على الحقيقة، ففي الأولى في شكل أنبياء ورسل وأدباء ومصلحون يرتفعون بالإنسان عقائدياً وأخلاقياً. وفي الثانية - أي الصورة السلبية - تقابلنا آراء منحرفة أو فلسفات باطلة، أو سفاكو دماء ومجرمو حرب تغلبت عليهم النفوس الأمارة بالسوء.

ويرى الدكتور توفيق الطويل أن للعامل المادي أثراً في سلوك الفرد وحياة الجماعة، ولكن لا بد من الاعتراف بأن الفكر الإنساني أعمق من

المادة تأثيراً في توجيه الفرد وتشكيل المجتمعات[1].

ويؤكد أنه حتى إذا سلمنا بأن الأوضاع الاجتماعية والأحوال الاقتصادية تنشأ عنها قيم تتغير بتغيرها في المجتمع الواحد، ولكن ذلك لا يمنع من الإقرار بأن وراء هذه القيم المرتبطة بظروفها قيماً إنسانية يلتقي عندها الناس في كل زمان ومكان[2]

يتضح ذلك إذ أن الفكر أسبق من العامل الاقتصادي. كما يذكر أستاذنا الدكتور محمد أبو ريان وتجربة ماركس نفسه تبرهن على صدق هذه المقولة حيث وجدت الثورة البلشفية في روسيا القيصرية أرضاً خصبة في مجتمع ساد فيه الفقر والحاجة والعوز والاستبداد مع حداثة عهده في التكوين السياسي والديني[3].

ويضيف إلى ذلك أن الثورة الماركسية لم تتحقق عن طريق الصراع بين الطبقات بل بالقوة الغاشمة وبالإنقلابات العسكرية ضد إرادة الشعوب ومعارضة لعملية الرفع التاريخي الواقعي[4].

إن العلم والأخلاق إذن ـ كما يقول كونت هما اللذان يوجهان الحياة الاجتماعية إلى ما هو أسمى من الأهداف الاقتصادية.

وإذا كان كل حادث تاريخي ينطوي على عنصر اقتصادي إلا أنه من الخطأ إرجاع التطور التاريخي كله إلى عوامل اقتصادية بحتة[5].

---

(١) نفسه ص ٢٨٩.
(٢) نفسه ص ٢٩٠.
(٣) د. محمد أبو ريان ـ الإسلام في مواجهة تيارات الفكر الغربي المعاصر. موقف الإسلام من الماركسية ص ٢٠٥. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٨٥ م.
(٤) نفسه ص ٢١٠.
(٥) د. أبو ريان ـ الإسلام في مواجهة ـ ص ١٦١. أما بقوله: (الدين أفيون =

٤٤ ـ أخلاق الضمير عند بطلر:

تمهيـد:

كثيراً ما تنبثق أفكار وتظهر مذاهب كرد فعل لمذاهب سائدة.

وإذا طبقنا هذه القاعدة على مذهب الضمير في الأخلاق، جاز لنا القول بأنه كان معدلاً ومعارضاً للمذهب الأخلاقي السائد في عصره المعروف بمذهب الحاسة الخلقية، ويرى أتباع هذا المذهب أن الحواس الخمس في الإنسان مهمتها إدراك أغراض المحسوسات، ولكن الحاسة الخلقية تتميز عنها بأنها تدرك خيرية الأفعال وشريتها. وهي قوة باطنة فطرية للإنسان دون الحيوان، وهي تنمو بـالتربيـة والمران، وتضعف بالإهمال وتذبل في البيئة الفاسدة[١].

رأى بطلر قصور الحاسة الخلقية عن تفسير المقومات الأخلاقية، فحاول معالجة هذه القصور بمذهب جديد وضعه عن (الضمير).

ولكنـه يتفق مع اتبـاع هذا المـذهب في رد الأخلاقيـة إلى باطن الذات[٢] كما شاركهم في معارضته لمذهب اللذة والمنفعة، إذ رأى أن الإنسان كثيراً ما يتصرف بدوافع لا ترمي إلى تحقيق منفعته أو لذاته،

الشعوب) فلم تعد تستحق الرد عليها بعد أن أثبتت التطورات الاجتماعية في الإتحاد السوفيتي نفسه ـ بل العالم ـ خطأ هذه المقولة، مما جعل فيلسوفاً كبيراً كروجيه‌جارودي ـ عندما كان ماركسياً ولم يكن قد أسلم يقرر بأن القول (بأن الدين في كل زمان ومكان يصرف الإنسان عن العمل والكفاح، يتناقض تناقضاً صارخاً في الواقع التاريخي) من كتاب الأخلاق والدين ص ٦٣.

(١) د. توفيق الطويل: الفلسفة ص ١٦٥.

(٢) نفسه ص ١٩٢.

بل إن الأفعال الإنسانية تقصر إلى تحقيق غاية أسمى من سعادة الفرد، فإننا نعجب عادة من أهل الغيرية والأريحية، وننفر من أولئك الذين يبالغون في القلق على سلامتهم[1].

كما كان رده حاسماً على هوبز صاحب التفسير الأناني في مشاركة المصابين بالكوارث، ففيما يتصل برأيه الإنساني عن معنى الشفقة، فقد أقر بطلر وجود النزعات الغيرية مؤكداً اتفاقها مع نوازع الأثرة حيث جعل الشفقة تتميز بثلاث حالات عقلية وهي: شعور بالغبطة ناجم عن المقارنة بيننا وبين المصاب، وقلق على أنفسنا، ثم تعاطف يختلف عن الشعورين السابقين وهو عنصر فريد في التجربة الإنسانية[4].

وهكذا نجده يوجه ضربات قاصمة لمذاهب اللذيين والأنانيين جميعاً حيث أكد وجود دوافع طبيعية نزيهة لا تهدف إلى تحقيق لذة فردية أو منفعة شخصية، ومثال ذلك من ينفق بعض ماله على المحتاجين يسعده ما أنفقه عليهم أكثر مما يسعده ما أنفقه على نفسه، كما أن انتقام المرء لنفسه قد يضر أحياناً بصاحبه كما يضر بالمجني عليه، وهنا نرى الأثرة والإيثار يتعانقان ويتشابكان، مما يجعل من العسير رد الأفعال الإنسانية إلى واحد منها بعينه (ويؤكد بطلر أن نمو الإيثار في نفوس الناس بحيث يتوخون عدمة غيرهم يسعد العالم الذي تشقيه الأنانية، وما يقال في الأفراد ينسحب على الشعوب، فإن كثيراً منها حين يلتمس سعادته وينشد رفاهيته يسيء إلى جيرانه ويوقع الضرر بمصالحهم، وإذا صح هذا جاز القول بأن السعادة والفضيلة كثيراً ما تلتقيان)[2].

---

(١) نفسه ص ١٨٧.

(٢) نفسه ص ١٩٨.

(٣) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ١١٩.

وكان بطلر رجل دين يؤمن بالنصرانية وتعاليمها، ومن هنا كانت معارضته أيضاً لنزعات الإلحاد والشك، رغبة منه في توكيد تعاليم الدين، وظهرت فلسفته الخلقية في مواعظه حيث شغل وظيفة أسقف.

ومع أنه حاول أن يفلسف الأخلاق ويقيمها على أسس سيكولوجية إلا أنه كان متأثراً باللاهوت في مظاهر ثلاثة:

أولاً - إن العالم من صنع الله معني بمخلوقاته والطبيعة البشرية تنزع إلى تحقيق الغاية التي هيئت لها.

ثانياً - إن أوامر الضمير هو صوت الله، وإنها تمثل قوانين العدالة الإلهية فجعل بذلك الأخلاقية استجابة لصوت الله.

ثالثاً - إن الحياة الأخرى كفيلة بمعالجة النقص البادي في حياتنا الحاضرة[1].

ولكن ما دور الضمير في حياتنا؟ هذا ما سيتضح إذا ما عرفنا الصلة بين الطبيعة البشرية والضمير:

٤٤ - الطبيعة البشرية والضمير:

بالنظر إلى الإنسان من بين سائر الموجودات، فإنه يمكن اعتباره فاعلاً عاقلاً حراً إذ تصدر أفعاله العقلية والإرادية لتحقيق غاية أو بلوغ قيمة أو أداء واجب. وباختصار فإن القوة المحركة للإنسان هو التوتر الذي يشعر به الإنسان بين ما يملكه وما يبغي الحصول عليه، إن هذا (التوتر) هو الذي أعطى للإنسان المعنى الأخلاقي، إذ أنه يراقب أهواءه

---

(١) ن. م ص ١٩٣ ع ١٩٤، ١٩٥.

ونزعاته وميوله ويرفعه إلى مجاهدة غرائزه، وانفعالاته، ودوافعه الطبيعية، ويتم ذلك بواسطة (الضمير) إذ أنه في صميمه (ضرب من الرقابة على نشاطنا العادي التلقائي)[1].

وفي تحليل بطلر للطبيعة البشرية والعناصر المكونة لها، فإنه يقسم هذه الطبيعة إلى عناصر ثلاثة مؤلفة من: -

أولاً - الأهواء والمشاعر والشهوات وهي الدوافع التي تظهر في حالات الغضب والحسد والجوع... إلخ، وكل من هذه المشاعر يتجه إلى الإشباع دون التفات إلى نزوع غيره من الدوافع.

ثانياً - هناك باعثان آخران هما: حب الذات وينزع لتحقيق الخير لصاحبه، والإيثار أو الأريحية التي تهدف إلى تحقيق سعادة الآخرين.

ثالثاً - الضمير وهو المبدأ الأسمى الذي يسود باقي العناصر[2]. والضمير ملكة عليا مغروسة في طبائع البشر، وهو واحد في الناس جميعاً وملزم لهم إذ لا يهديهم فقط للطريق السوي، بل يلزمهم على ذلك أيضاً. وله وظيفتان.

الأولى: التروي والتبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية، والتمييز بين الخير والشر والنافع والضار، وهو يتريث حتى يعرف بواعث الأفعال وملابساتها فيستطيع التمييز بين تصرف المعتوه وتصرف العاقل، وسلوك الراشد وسلوك الطفل، كما أنه لا يغفل في أحكامه مسألة الجزاء والإستحقاق.

---

(١) د. زكريا ابراهيم: مبادىء الفلسفة والأخلاق ص ١١٢. بمكتبة مصر بالفجالة.

(٢) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ص ١٩٦.

والوظيفة الثانية: هي نفوذه وسلطانه على الإنسان، فمع أنه ملكة تعقل وتأمل، إلا أنه (مع كفالة حرية الإنسان في التصرف يميل إلى الخير ويغري بفعله، ويضيق بالشر وينفر من اقترافه، وفي طاعته راحة وطمأنينة، وفي عصيانه إثارة للقلق والضيق، والإنسان في الحالين حر فيما يأتي أو يتجنب من أفعال)[1].

وللضمير قيمة مطلقة بالرغم من محاولات التجريبيين والإجتماعيين الذي يحشدون النماذج الدالة في رأيهم على اختلاف الشعوب. إذ لا بد من وجود عنصر أخلاقي مشترك بين البشر (وحسبنا أن نلقي نظرة على معظم قواعد البشر الأخلاقية لكي نتحقق من أن الإنسان في كل زمان ومكان قد أعلى من شأن الشجاعة، ووضع أبطاله موضع التكريم والإجلال ودعا إلى احترام حقوق الغير ورفع إلى مصاف الفضائل خصالاً كالصدق والسخاء والأريحية والشهامة ونبل النفس... إلخ)[2].

نقد المذهب:

ولقد وجه إلى مذهب بطلر مآخذ تتصل بغموض جانب (التعقُّل في الضمير) كقوة عقلية دراكة (أو مبدأ مفكر عاقل)، إذ لم يميز بين أوامر الضمير ونداء الرغبة، وقد تختلط أوامره بالعرف والعادات الاجتماعية في البيئة التي يعيش فيها الفرد[3].

---

(١) نفسه ص ٢٠٠، ٢١٠.

(٢) د. زكريا ابراهيم: مبادىء الفلسفة والأخلاق ص ١٥٣.

(٣) الفلسفة الخلقية د. توفيق الطويل ص ٢٠٥.

ومن الحق التساؤل هنا (أليس واضحاً ما يحدث لنا غالباً من أن تقهر العادات ضميرنا أو تضلله الأوهام أو تتسلط عليه المنفعة وأن تتحدث إلينا العاطفة أحياناً متخفية في ثوب العقل ومتقلدة بلغته)؟[1].

ونرى أنه لا خلاص من هذا الغموض والخلط إلا بتحديد أكثر دقة لأجهزة الإدراك الإنساني أولاً، ثم بيان الأوامر والنواهي التي تضبط السلوك الأخلاقي على وجه الدقة، أي تعرفه بما هو (حلال) وما هو (حرام) ثانياً.

ولا يتحقق ذلك إلا في دائرة اجتهادات علماء الإسلام الذين برعوا في الغوص في أعماق النفس البشرية وحذروا من آفاتها، وهذا ما لم يتوفر لغيرهم.

ولكي يتضح لنا صحة ما ذهبنا إليه، سنلقي نظرة خاطفة على ثمرة اجتهادات أحد علماء المسلمين في مجال علم النفس الأخلاقي.

وقبل الخوض فيما نحن بصدده، سنضع أمام القارىء وصفاً موجزاً لمذهب بطلر ورد في (الموسوعة الفلسفية المختصرة) حيث قال كاتبها: (لعل أجدر سمات فكرة الأخلاقي بالبقاء هي ذلك العدد الكبير من التحليلات البارعة التي يتألف منها مذهبه في علم النفس الأخلاقي)[2].

---

(١) دستور الأخلاق من القرآن د. دراز ص ٤٠٤.

(٢) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٨٤ مكتبة الأنجلو المصرية ترجمة فؤاد كامل، جلال عشري، عبد الرشيد صادق ومراجعة د. زكي نجيب محمود ـ (الألف الكتاب ٤٨١).

إن من كتب هذا الكلام لم يطلع على تحليلات علماء المسلمين الأخلاقيين فيما سماه (بعلم النفس الأخلاقي) إذ نفخر بأن لدينا تراثاً ضخماً يحتاج إلى مجموعات من الباحثين لقراءته وتصنيفه واستخلاص كل ما هو بديع وأصيل ومفيد للإنسان مهما كان زمنه وعصره.

إن مجرد الإطلاع على آراء عالم واحد من علمائنا ـ كما سيأتي ـ يكفي لفتح نافذة صغيرة على هذا التراث الثري الذي يعد كنزاً لم نعرف بعد كيف نستفيد منه ونوظفه في حياتنا الأخلاقية. ارتقاء إلى المستوى الإسلامي المنشود وإلى القارىء الشواهد على ما نقول:

أولاً ـ يتضح لنا غموض تعريف الضمير

ثانياً ـ قصور المذهب عن بيان التمييز بين الفعل الأخلاقي إيجاباً وسلباً حيث لا يكفي وصف الضمير بأنه (مبدأ مفكر عاقل). لذا لا بد من ضوابط لهذا المبدأ والإسترشاد بقواعد عامة ثابتة كبيان أفعال الحلال والحرام والمباح والمندوب والمكروه عند المسلمين بحيث يخضع الإنسان لنداء ضمير إذا تأرجح بين هذا أو ذاك.

كلّ ذلك لم يبينه لنا بطلر وإنما اكتفى بقوله: (والضمير في صحيحه مبدأ مفكر عاقل، فهو يرفض أن يرد جميع الواجبات إلى واجب أعلى مزعوم كإحداث العادة العامة، فواجباتنا متعددة، والله وحده بما له من نظرة محيطة بكل شيء هو الذي يمكنه أن يتولى تحقيق أكبر نفع ممكن لنا)[1].

---

(١) الموسوعة الفلسفية المختصر ص ٨٤.

ونعود للحديث عن أحد علمائنا الأخلاقيين[1] الذين عنوا بالإنسان (من الداخل) إن صح التعبير، أو (الإنسان على الحقيقة) حيث غاص في أعماق النفس البشرية، فتحدث عن القلب كجهاز إدراك، وعالج آفات النفس الأمارة بالسوء، ورسم الطريق نحو السلوك الصحيح في المجال الأخلاقي.

ويلزم من ذلك أولاً التعريف ببعض المصطلحات المستخدمة في طريقة مقاومة آفات النفس وأهوائها:

المجاهدة: تعبر عن فعل نفسي وجهد أخلاقي إرادي.

المراقبة: تعبر عن اليقظة وهي ضد الغفلة.

الورع: وله تعريفات كثيرة، منها ما يدل أيضاً على الفعل والحركة (أي الخروج من كل شبهة ومحاسبة النفس مع كل طرفة) حيث قال أحدهم: (ما رأيت أسهل من الورع. كل ما حاك في نفسك تركته، وهو قول النبي ﷺ: «الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس» وهو إذا لم ينشرح الصدر به وكان في قلبك منه شيء)[2].

٤٥ ـ تعريف المراقبة والطريق العملي لوضعها موضع التنفيذ:

ويعرف الجيلاني المراقبة بأنها (علم العبد باطلاع الرب سبحانه عليه، واستدامته لهذا العلم مراقبة لربه، ولزوم طريق الحق وإحسان

---

(١) وهو الشيخ عبد القادر الجيلاني (٤٧٠ ـ ٥٦١ هـ).
وكان من كبار الصوفية المستمسكين بتعاليم الكتاب والسنة، حريصاً على التحذير من البدع التي لحقت بالتصوف في عصره.

(٢) الغنية جـ ١، ص ١٣١.

مراعاة القلب بينه وبين الله تعالى. . . فيعلم أن الله تعالى عليه رقيب، ومن قلبه قريب، يعلم أحواله ويرى أفعاله، ويسمع أقواله).

وأصلها ما أشار إليه رسول الله ﷺ حين سأله جبريل عليه السلام عن الإحسان فقال: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك).

أما عن المنهج العملي لتطبيق ذلك فإنه ينتج عن معرفة خصال أربع هي:

أولها ـ معرفة الله تعالى بالآيات والدلالات، وبصفاته وأسمائه الحسنى، وعلى وجه الاختصار فهي أن يعرف ويتيقن أنه واحد فرد صمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. . . محيط علمه بالأشياء. . . يعلم السر وأخفى، عليم بذات الصدور[1].

الثانية ـ معرفة عدو الله إبليس، فقد أمر الله تعالى بمحاربته ومجاهرته في السر والعلانية، في الطاعة والمعصية.

ويحذر الجيلاني من هذا العدو (يذكرنا بأصل عداء إبليس، لأنه عادى الله عز وجل في عبده ونبيه وصفيه وخليفته في الأرض آدم عليه السلام وضاره في ذريته.

وكذلك ينبهنا إلى أن هذا العدو لا ينم إذا نام الآدمي، ولا يغفل إذا غفل الآدمي، ولا يسهو إذا سها في نومه ويقظته، مجتهد في عطب

---

(١) باختصار، ولمزيد من الاطلاع راجع الفنية جـ ١، ص ٥٤، ٥٨.

الآدمي وهلاكه لا يفتر عن إغواء بني آدم بالمعاصي هادفاً في النهاية إلى إلقائهم معه في جهنم، حيث قال جلا وعلا: **﴿إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير﴾**(١).

الثالثة - معرفة النفس الأمارة بالسوء، فيضعها حيث وضعها الله عز وجل، ويصفها بما وصفها الله تعالى، فإنها أعدى له من إبليس. . . وهي رأس البلاء ومعدن الفضيحة وخزانة إبليس ومأوى كل سوء، فعلى العبد محاسبتها ومراقبتها ومخالفتها ومجاهدتها في جميع ما تدعو إليه وتدخل فيه.

الرابعة - معرفة العمل لله عز وجل بأن يعلم العبد أن الله عز وجل أمره بأمور ونهاه عن أمور، فالذي أمره به هو الطاعة، والذي نهاه عنه هو المعصية له عز وجل، وأمره بالإخلاص فيهما والقصد إلى سبيل الهدى على نهج الكتاب والسنة(٢).

الورع:

ولا يتم الورع إلا أن يرى عشرة أشياء فريضة على نفسه:

أولها - حفظ اللسان من الغيبة لقوله تعالى: **﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً﴾**.

الثاني - الاجتناب عن سوء الظن لقوله تعالى: **﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾**، ولقوله ﷺ: «إياكم والظن فإنه أكذب الحديث».

---

(١) الفنية جـ ٢، ص ١٨٥.

(٢) نفسه ص ١٨٦.

الثالث ـ الاجتناب عن السخرية لقوله تعالى: ﴿لا يسخر قوم من قوم﴾.

الرابع ـ غض البصر عن المحارم لقوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم﴾.

الخامس ـ صدق اللسان لقوله تعالى: ﴿وإذا قلتم فاعدلوا﴾ يعني فاصدقوا.

السادس ـ أن يعرف مِنَّةَ الله تعالى عليه لكيلا يعجب بنفسه لقوله تعالى: ﴿بل الله يمن عليكم إن هداكم للإيمان﴾.

السابع ـ أن ينفق ماله في الحق ولا ينفقه في الباطل لقوله تعالى؛ ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا﴾، يعني لم ينفقوا في المعصية ولم يمنعوا من الطاعة.

الثامن ـ أن لا يطلب لنفسه العلو والكبر لقوله تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾.

التاسع ـ المحافظة على الصلوات الخمس في مواقيتها بركوعها وسجودها لقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين﴾.

العاشر ـ الإستقامة على السنة والجماعة لقوله تعالى: ﴿وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾[١].

---

(١) عبد القادر الجيلاني: الغنية لطالبي طريق الحق جـ ١، ص ١٣٤ (٤٧٠ ـ ٥٦١ هـ)، ط الحلبي ١٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٦ م.

وهكذا يزودنا الجيلاني بأدوات مراقبة النفس ويدلنا تفصيلاً على سلوك الطريق القويم، وسيتضح ذلك بشكل أشمل عند تناول الأخلاق عند حكماء الإسلام.

ولكننا الآن سنختم حديثنا عن الفلاسفة بعرض الأخلاق عند كانط.

٤٦ ـ فلسفة كانط الأخلاقية (الواجب):

نشأ أمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م) في بيئة متدينة إذ كان والداه ينتميان إلى شيعة بروتستانتية تستمسك بالعقيدة اللوثرية، وتؤمن بأن موضع الدين الإرادة لا العقل، وأنه لا بد من أن يؤيد الإيمان بواسطة الأعمال، وتنظر إلى المسيحية إلى أنها تقوى ومحبة لله، بينما ترى في اللاهوت (علم الكلام المسيحي) تفسيراً مصطنعاً أقحم على المسيحية، وقد تأثر كانط بهذه العقيدة في فلسفته، وقال في فلسفته: (أردت أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان).

وفي مذهبه الأخلاقي استبعد مذهب السعادة الشخصية، لأنه يرد الخير إلى اللذة والمنفعة، كما أنه يعجز عن استخراج قانون كلي ضروري من أنواع الحساسية الجزئية المتغيرة، ولا يضع تمييزاً بين بواعث الرذيلة، ولم يوافق أيضاً على مذهب العاطفة الأخلاقية مع اعترافه بالفضيلة أولاً وبالذات، ولكنه في الوقت نفسه استبدل بالمنفعة الحسية الرضا النفسي، ولجأ أنصاره إلى العاطفة ليأسهم من العقل (ولم يقدروا أن العاطفة متغيرة نسبية لا تصلح مقياساً للخير والشر)[1].

---

(١) نفسه ص ٢٤٧.

إنه مع تسليمه بأن الإنسان يسعى إلى بلوغ السعادة، إلا أن فكرة السعادة قد بلغت من عدم التحديد مبلغاً جعل كل إنسان يعجز عن التعبير عما يشتهيه بالرغم من رغبته في تحقيق السعادة لنفسه، ذلك لأن العناصر المختلفة للسعادة مستمدة من التجربة، ومن ثم فإنه من المستحيل على كائن متناهٍ ـ وهو الإنسان ـ وإن ظن أنه أحكم المخلوقات وأشدها قوة أن يكون فكرة محددة عما يريده على وجه الدقة من وجوده على هذه الأرض، فإذا أراد الثروة مثلاً فإنه سرعان ما يتعرض للحسد والدس والوقيعة، وإذا سعى إلى المزيد من المعرفة والبصيرة، فربما أدى ذلك إلى أن يزيد بصره نفاذاً إلى الشرور التي تتوارى عنه في حالته الراهنة، وإذا اشتهى عمراً طويلاً، فمن يضمن له ألا يكون شقاءً طويل الأجل؟

وكذلك في طلبه للصحة، فربما كان اعتلال الجسد عاصماً من إفراط كان سبباً في وهن الصحة الكاملة (إنه على الجملة عاجز عن أن يحدد بيقين تام، وبمقتضى مبدأ من المبادىء ما يمكن أن يوفر له السعادة الحقة، لأنه سيحتاج حينئذ إلى المعرفة الكلية التي تحيط بكل شيء. وإذن فليس في استطاعة الإنسان لكي يحصل على السعادة أن يراعي في أفعاله مبادىء محددة وإنما عليه أن يتبع نصائح تجريبية[1].

لقد كان كانط في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية، فأراد أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود الميول والأهواء، ولهذا استبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية إذ جعل الباعث

---

(١) كانط: تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق ص ٥٧ ترجمة د. عبد الغفار مكاوي.

يقوم في الإرادة نفسها، وبذلك ارتدت عنده الأخلاقية إلى مبدأ الواجب[1].

ويقدم لنا بعض الواجبات بحسب تقسيمها إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو غيرنا وهي:

١ - لنضرب مثلاً حالة رجل بلغ به اليأس حداً قرر معه أن يضع حداً لحياته، فإذا ما بحثنا إن كان من الممكن أن يصير فعله قانوناً طبيعياً عاماً؟

والمشكلة حينئذ هي أنه هل يمكن أن يتحول مبدأ حب الذات هنا إلى قانون طبيعي عام؟ (ولكن الإنسان سرعان ما يدرك أن الطبيعة التي يهدف قانونها إلى تحطيم الحياة عن طريق الإحساس الذي تقوم وظيفته على دفع عجلة التطور في الحياة، إنما تناقض نفسها بنفسها ولا يمكن أن تحتفظ تبعاً لذلك بما يجعلها طبيعية، وأن من المستحيل على تلك المسلمة أن تصبح قانوناً طبيعياً، وأنها نتيجة لذلك كله تناقض المبدأ الأعلى للواجب مناقضة تامة)[2]. أي أن الانتحاريستحيل أن يصبح قانوناً طبيعياً.

٢ - الحالة الثانية حالة امرىء احتاج إلى اقتراض مبلغ من المال بينما يعلم أنه لن يتمكن من سداده، ويتنازعه الرغبة في عدم السداد،

---

(١) د. توفيق الطويل - الفلسفة الأخلاقية ص ٢٢١.

(٢) كانط - تأسيس... ص ٦٢، وقد أورد يوسف كرم هذه العبارة حسب النص التالي: (ولكن الطبيعة التي يكون قانونها القضاء على الحياة بموجب النزعة التي وظيفتها الدفع إلى تنمية الحياة واستطالتها.. إلخ...) تأريخ الفلسفة الحديثة ص ٢٥١ دار المعارف سنة ١٩٦٩ م.

ولكن سرعان ما يقف في وجهه وازع الضمير لينبهه إلى تحريم الإلتجاء إلى هذه الطريقة لحل ضائقته المالية. وحتى إذا كان هذا المبدأ عادلاً، فإنه لن يصبح بأي حال من الأحوال قانوناً طبيعياً عاماً (وذلك لأن التسليم بقانون عام مؤداه أن كل إنسان يعتقد أنه في ضائقة يستطيع أن يعد بما يخطر على باله، مع النية المعقودة على عدم الوفاء بهذا الوعد، سيجعل الوعد نفسه والغاية التي يطمع في تحقيقها عن طريقه أمراً مستحيلاً، إذ لن يصدق أحد ما يبذل له من وعود)[1].

٣ ـ امرىء ثالث يتمتع بكثير من المواهب ويحتاج معها إلى التثقيف والتهذيب، ولكنه يهملها ساعياً وراء اللذات بدلاً من الجهد في تنمية استعداداته الفطرية وتحسينها، ثم سرعان ما يتبين له أن نزعته الطبيعية إلى التمتع باللذات لا تتفق مع ما يسمى بالواجب، كما لا يمكن أن تصبح قانوناً طبيعياً عاماً (ذلك لأنه بما هو كائن عاقل يريد بالضرورة أن تنمي جميع ملكاته لكونها نافعة له، ولأنها أعطيت له ليبلغ ألواناً عديدة من الغايات والأهداف)[2].

٤ ـ أما الرابع الذي توافرت له أسباب الحياة الرغدة فإنه ينظر إلى من حوله من المكافحين دون أن يمد لهم يد المساعدة مع مقدرته على ذلك، بل لا يرغب في تحقيق السعادة لهم بمعاونتهم بالمال أو الوقوف إلى جانبهم في أوقات الشدة. إن هذا اللون من التفكير لا يمكن أن يصبح قانوناً عاماً، بل مجرد إرادة أن يتحول ذلك التصرف إلى قانون طبيعي عام تناقض نفسها بنفسها (فقد يحدث في كثير من الحالات أن يحتاج

---

(١) نفسه ص ٦٣٣.
(٢) كانط ـ تأسيس... ص ٦٤.

مثل هذا الإنسان إلى حب الآخرين وعطفهم، وأن يجد نفسه محروماً من كل أمل في الحصول على المساعدة التي يتمناها، إذ يحول بينه وبينها ذلك القانون الطبيعي المنبثق من إرادته ذاتها)[1].

ومن هنا نستطيع أن نتبين أفعال الواجب التي يحددها كانط على النحو التالي:

إن محافظة الإنسان على حياته واجب، والإحسان واجب، وتأمين الإنسان لسعادته الذاتية واجب غير مباشر، ومحبة الجار ولو كان عدواً واجب[2].

وهكذا فإن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً إلا إذا صدرت عن واجب، لا عن ميل مباشر أو رغبة في تحقيق مصلحة شخصية، فإذا أدى الإنسان واجباً ـ كانقاذ غريق ـ فإنه لكي يصبح تصرفه أخلاقياً ينبغي أن يكون باعث الواجب من بين عدة بواعث هو الكافي للإقدام على الفعل، ومع إقرار العواطف النبيلة كعامل مساعد لإتيان الأفعال الخيرة فإن غرسها في النفس يعد واجباً أيضاً (فإن العالم يفتقد من اتخاذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا ـ أن علينا واجباً غير مباشر يقضي بالبحث عن سعادتنا)[3].

٤٧ ـ تعريف الواجب:

ولكن ما هو تعريف كانط للواجب؟

إنه يصفه بأنه (ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون)[4].

---

(١) نفسه ص ٦٥.
(٢) نفسه ص ٢٥، ٢٦.
(٣) د. توفيق الطويل ـ الفلسفة الخلقية ص ٢٣٢.
(٤) كانط ـ أسس... ص ٣٣.

والإنسان ليس في حاجة إلى علم ولا فلسفة لكي يعرف ما ينبغي عليه أن يفعل لكي يكون أميناً وخيراً[1]، وإن معظم أفعالنا تتفق مع الواجب[2] وذلك لأن المبادىء الأخلاقية هي مبادىء قبلية بحتة (خالصة من كل عنصر تجريبي، وأنه لا يمكن أن نجدها أو نجد أقل جزء منها إلا في تصورات العقل الخالصة)[3].

ومن السهل علينا أن نفرق بين الأفعال التي تصدر عن شعور بالواجب والأخرى التي تنبع عن حرص أناني على المصلحة. مثال ذلك أن التاجر الفطن يتحاشى رفع سعره ويحافظ على مستوى سعر ثابت للجميع بحيث يستطيع أن يشتري بها الطفل وأي إنسان آخر، وهنا لا محيص من الإعتراف بأنه يعامل المشترين بأمانه، ولكن لا يكفي هذا للإستدلال عن صدور فعله التزاماً بمبادىء الواجب، لأن مصلحته قد اقتضت ذلك، ولا نستطيع افتراض أنه يتصرف مع عملائه بوحي من عاطفته نحوهم (وإذن فلم يصدر هذا السلوك لا عن واجب، ولا عن ميل مباشر، بل كان الباعث عليه هو المصلحة الذاتية وحدها)[4].

وعلى العكس من ذلك ـ كما تبين لنا آنفاً ـ أن محافظة الإنسان على حياته واجب بالرغم من إحساسه أحياناً بالتعاسة والهزيمة والهوان وتمني الموت، فمحافظته على حياته بالرغم من هذه الظروف صادرة عن مسلمة ذات مضمون أخلاقي.

وكذلك الإنسان الذي يحسن إلى الغير منفلتاً من همومه الذاتية التي

---

(1) نفسه ص ٤١.
(2) نفسه ص ٤٥.
(3) نفسه ص ٢٤.
(4) نفسه ص ٢٥.

تقضي على كل مشاركة وجدانية للآخرين، وصرفه معاونتهم عن الإنشغال بشقائه الشخصي فإن تصرفه هذا يصدر عن شعور بالواجب وكذلك يأتي تأمين الإنسان لسعادته من قبيل الواجب بطريق غير مباشر (ذلك لأن عدم رضا المرء عن حاله وتزاحم الهموم العديدة عليه ومعيشته وسط حاجات لم يتم اشباعها قد تكون اغراءً قوياً له على أن يدوس على واجباته)[1] ولكن لا بد من أن تكون قاعدة تحقيق السعادة مصحوبة بأضرار تلحق ببعض الميول - ويصدر التصرف إذن لا عن ميل بل عن احساس بالواجب[2].

ومن هذا يتضح أن السمات الرئيسية للواجب تتحدد وفقاً للقواعد الثلاث الآتية:

أولها - أنه تشريع كلي وقاعدة شاملة، وتكمن قيمة الواجب في صميم الواجب نفسه بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادي. وعلى هذا فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفعل مع معرفته بأن (قيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير، دون أن تعود علينا بأي كسب)[3].

الثانية - إن الواجب منزه عن كل غرض، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة وإنما ينبغي أن يطلب لذاته، أي ينبغي أن نؤدي واجبنا (فليست الأخلاق هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون سعداء بل هي المذهب الذي يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة)[4].

---

(١) نفسه ص ٢٦.
(٢) د. زكريا ابراهيم - المشكلة الخلقية ص ١٩٣.
(٣) نفسه ص ١٩٤. (٤) نفسه ص ١٩٤.

والسمة الثالثة ـ للواجب أنه قاعدة غير مشروطة للفعل، أي أنه قانون سابق، أو حكم أولي سابق على التجربة[1].

ويشترط للواجب شرطين هما الحرية وازدواج الطبيعة البشرية:

٤٨ ـ الحرية وازدواج الطبيعة البشرية:

يذهب كانط إلى القول بأن الإلتزام الخلقي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالحرية، وينبغي علينا أن نوضح كيف وصل هذا الفيلسوف إلى فكرته عن الحرية بتحليله للطبيعة البشرية وإثبات ازدواجها.

إن الحديث عن مصدر الإلزام في فلسفته وثيق الصلة بفلسفته الميتافيزيقية في تصور الكون. فالعالم عنده عالمان:

أحدهما ـ عالم الأشياء كما هي في ذاتها.

والعالم الثاني ـ هو عالم الأشياء التي تبدو لنا وهو يختلف عن الأول. مثال ذلك أن الرجل الذي ولد على عينيه منظار أزرق اللون مثلاً يرى كل شيء مصطبغاً بهذا اللون، وكذلك العقل، فإنه يضيف إلى الأشياء صفات الكم والكيف وكون الشيء علة أو معلولاً، يشغل حيزاً من المكان أو الزمان (بهذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقته، وإنما ندركه كما يبدو لنا)[2].

والإنسان لا يخرج عن نطاق العالم الذي أنشأه وصوره له عقله أو على الأقل ساهم في إنشائه.

---

(١) د. توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة الخلقية ص ٢٢٥.
(٢) د. توفيق الطويل ـ أسس الفلسفة الخلقية ص ٢٧٧.

وبالمقارنة بين العالم والإنسان، فإن للإنسان بدوره مظهرين أحدهما: يتمثل في ذاته التجريبية التي تربطه بعالم الأشياء كما تبدو.

والإنسان بهذه الصفة له طبيعة مزدوجة أي يخضع مع غيره لقوانين العلية التي تحكم العالم الفيزيقي (أي الطبيعي) والعوامل الجبرية تتصل باستعداداته السيكولوجية والفسيولوجية والجنس الذي انحدر عنه والطبقة المنتمي إليها والبيئة التي نشأ فيها والتربة التي تدرج بها. ولكن مع هذا، فإن الإنسان ليس كالجماد والحيوانات التي لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير الذي تصرفت عليه فعلاً، وإنما هو يتميز عنهما كما يتميز عن الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات لأنه الكائن الوحيد الذي يعد من جهة ابن الطبيعة الخاضع لقوانينها ونظمها خضوعاً كاملاً، ويعد من جانب آخر مزود بدوافع ورغبات تملي عليه ما يأتيه من تصرفات. إنه يتميز بالشعور (بما ينبغي) أن يفعله، أي أن الإنسان وحده (هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفقاً لمبدأ)[1].

وهنا يبدو المظهر الثاني للإنسان، وهو انتماؤه إلى عالم الحقائق في ذاتها، وحينما يشعر الإنسان بالإلزام الخلقي، إنما يستلهمه من مثل أعلى متحرراً من آثار الوراثة وقيود البيئة ومواصفات الظروف متجرداً عن العالم الطبيعي، متخلصاً من الجانب الذي يربطه بالعالم كما يبدو، مرتفعاً إلى عالم الحقائق في ذاتها (وعندئذ يتصرف ككائن أخلاقي، فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب، ويزاول أفعاله بإرادة حرة، ولا يتقيد بغير نفسه التي تعتنق مبدأ أخلاقياً تدين له بالولاء)[2].

---

(١) نفسه ص ٢٢٧.

(٢) دراز: دستور الأخلاق في القرآن ص ٢٨٢.

نقد المذهب:

يتجاهل كانط الغالبية من البشر بمكوناتهم المذهبية والعاطفية الذين يسعون بتصرفاتهم وسلوكهم إلى غايات تختلط فيها الأهداف بتحقيق منافع أو بحث عن سعادة، أو تحكم أعمالهم دوافع الرجاء أو الخوف، وتتعدد واجباتهم بتعدد الأحوال والعلاقات.

إن قانون الواجب الصارم يصلح فقط لقلة خاصة من ذوي الإرادات الحديدية الذين لا يحققون من سلوكهم إلا عمل (الواجب) فحسب، حتى لو أدى ذلك إلى تضحيات بالمال والوقت والراحة وغيرها.

إن هذه الصيغة الكانتية التي تقيم الإلزام على أساس (شكله المحض) المجرد عن مادته هذه الصيغة يصعب الإنقياد لها في كل الأحوال.

يقول الدكتور دراز: (الواجب الكلي العام، فلنقبله، ولكن ينبغي أن نفرق بين درجات كثيرة من العمومية فإن لها امتداداً يقدر لها من مفاهيم:

الواجب الأبوي، والأموي، والزوجي، والبنوي واجبات الرياسة والصداقة والمواطن والإنسان واجب العمل وواجب التفكير وواجب المحبة.

ويتساءل بعد ذلك (وهل من حقنا أن نقول لرئيس أن يعامل من

وبذلك نكون قد انتهينا من عرض بعض المذاهب الأخلاقية عند الفلاسفة، ويصبح موضوعنا في الباب الثاني عن المذاهب الأخلاقية في الفكر الإسلامي.

هم أعلى منه رتبة معاملته لمرؤسيه؟ وأن نطلب إلى زوج أن يعامل كل نساء الدنيا كما يعامل زوجته والعكس؟

ثم يطرح لنا البديل في تنفيذ أوامر الشرع ونواهيه وهي التي تجعل المؤمن لا يذعن للواجب (كفكرة) أو (ككائن عقلي) ولكنه يذعن له من حيث هو صادر عن الله تعالى الذي زودنا بالعقل وأودع فيه الحقائق الأولى، بما في ذلك الحقيقة الأخلاقية في المقام الأول.

قدمنا في الباب الأول بعض النماذج من المذاهب الأخلاقية في الفكر اليوناني والفلسفة الغربية الحديثة، وقد انتقينا منها ما يلقي الضوء على الإتجاهات المختلفة في النظر إلى المشكلة الأخلاقية. وإذا أخذنا بالتصنيف[1] الذي ينظر إلى الفعل الأخلاقي من ناحية المصدر، فقد ظهر لنا أن المذاهب الأخلاقية اليونانية التي نظرت إلى مصدر الفعل الأخلاقي ـ وهو الحكمة ـ تتضح في آراء سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقيين، وفي العصر الحديث درسنا النظرية الأخلاقية عند كانط الذي رأى أن مصدر الفعل الأخلاقي هو إرادة الواجب. أما من حيث الفعل الأخلاقي بالنظر إلى الغاية منه، فقد ألممنا ببعض المذاهب التي تتجه إلى تحقيق السعادة كهدف أخلاقي، كالأبيقورية والمنفعة عند كل من بنثام وجون ستيوارت مل والمذهب العملي، وأخيراً بحثنا إراء الوضعيين من علماء الاجتماع والأخلاق في الفلسفة الماركسية.

غير أن الإختلاف حول هذه المذاهب قد أثار موجة من النقد نلمحها في الآراء التي ينقلها لنا جوستاف لوبون عن بعض فلاسفة

---

(١) وهو نفس تقسيم الدكتور يحيى هويدي ـ كتابه (مقدمة في الفلسفة العامة) ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

أوروبا المعاصرين، وقد وصف محاولات علماء اللاهوت وعلماء الأخلاق بأنها عجزت عن إقامة ما هو ثابت في الأخلاق (والدليل على ذلك ما تبصره من الفوضى العميقة التي لا تزال بادية في الوقت الحاضر حول هذا المذهب القديم[1]، ويشير في نص آخر إلى تعدد المذاهب الأخلاقية وآثارها فيقول: (حتى أن مسيو بايوفال ـ انصرف من كان يجب عليهم أن ينيروا السبيل فتركوا الكثلكة ـ إحدى مذاهب النصرانية ـ ولكنهم لم يلبثوا ساعة من نهار حتى أدركوا أنهم لم يقيموا شيئاً آخر بدلاً منها. . . وقبِل بالأخلاق العلمية، ثم أعلن مسيو هنري بوانكارية مع الأسف عدم وجود أخلاق علمية، وإليك أيضاً الأخلاق التلذذية والأخلاق النفعية. . . وإليك. . . وإليك، فالأمر هو «ضوضاء أدمغة» كما قال مونتين).

ويبدو أن فصل الدين عن الأخلاق في الغرب آثار بعض الآراء المعارضة لأن (كثيراً من الناس في الوقت الحاضر يعدون الديانة الناظم الرئيسي للسلوك).

ويتساءل مسيو كروازي حول الإرتباط الخلقي) (نرى علم الأخلاق في جميع البرامج يدرس كشيء منفصل عن الدين. . . فباسم أي مبدأ غير ديني يعلم الواجب والفرض الخلقي؟ أنه يسأل الفلاسفة فيظفر بأجوبة متهاوية)[1]، هذا بينما اشتملت كتب اليهود الدينية على تعاليم خلقية، وهي تتضمن الوصايا العشر الموجزة، وصاغت النصرانية القواعد الأخلاقية على نحو يجعل من الهدف في الحياة هو

---

(١) جوستاف لوبون ـ حياة الحقائق ص ١٠٥.

(٢) جوستاف لوبون: حياة الحقائق ص ١٠٩.

البحث عن السعادة في الحياة الأبدية لا في هذه الحياة الدنيا، حيث تتصف السعادة بالزوال بحكم الطبيعة، وسنرى أن دراسة الإتجاه الأخلاقي في الإسلام يثبت أن الأخلاق في الإسلام (هي روح الرسالة الإسلامية، وأن النظام الإسلامي التشريعي يعد صورة مجسمة لهذه الروح)(١).

وعن فكرة ارتباط الأخلاق بالدين، فإننا نرى واحداً من أشد خصوم هذه الفكرة ومن أبرز الذين سعوا للفصل بينهما، نراه يسلم بالإرتباط الوثيق بينهما، يقول دوركيم: (إن الأخلاق والدين قد ارتبطا ارتباطاً وثيقاً منذ أمد بعيد، وظلا طوال قرون عديدة متشابكين، فلم تصبح العلاقات التي تربطهما علاقات خارجية أو ظاهرة، ولم يعد من السهل فصلهما بعملية يسيرة كما نتصور)(٢).

ومع ذلك فإن علينا أن نوضح أن النزاع في الغرب حول فصل الدين عن مجالات النشاط الإنساني ومقوماته في مجالات العلم والأخلاق والاقتصاد والسياسة وغيرها، كان له ظروف وأوضاع خاصة بأوروبا نفسها دون غيرها، إذ كان لرجال الدين هناك (سلطات هائلة في رعاية الحاجات الدينية للناس وهم الذين يؤدون الشعائر وينظمون العبادة ويوجهون حياة الناس، فإلى أين سار هذا التوجيه؟ لقد سار نحو دعم نفوذ الكنيسة ذاتها. فرجالها قد كدسوا ثروات هائلة، وكان لهم نفوذ سياسي كبير. وفي معظم الأحيان كانوا يتحالفون مع النبلاء والإقطاعيين ويشجعونهم على الاستمرار في استبدادهم(٣). وربما كان

(١) مقداد يالجن: الإتجاه الأخلاقي في الإسم ص ٥٤.
(٢) إميل دوركايم: التربية الأخلاقية ص ١١.
(٣) د. محمود قاسم ـ تعليقة رقم ١ ص ٣٣٨ من كتاب ليفي بريل (الأخلاق وعلم =

هذا هو السبب الذي أدى بأوجست كونت إلى القول بأن الديانة المسيحية قد انقضى زمنها، ولا بد من الإستعاضة عنها بديانة أخرى، وهي الفكرة التي صحبت الجمهورية الفرنسية الثالثة التي فصلت بين الدين والدولة، ومن ثم فقد اعتقد أنه تم تحلل أجزاء الديانات من الوجهة العقلية ـ أي لا تصمد أمام النظر العقل. ولكن مرد الخطأ هنا أنه إذا كانت هذه الظاهرة صادقة (فيما يتعلق بالديانة المسيحية في أوروبا فهي ليست كذلك بحال فيما يتعلق بتاريخ التفكير الإسلامي) [1].

ولكن الأمر يختلف اختلافاً تاماً بالنسبة للمسلمين، فقد شيدوا صرح حضارتهم، وأقاموا تلك الدولة العظيمة (التي امتدت على عجل من الأندلس إلى قرب القارة الآسيوية مارة بشمال أفريقية كله) [2]، وذلك بناء على فهمهم الصحيح للإسلام، واتباعهم لمنهج أسلافهم في الفهم والتطبيق. فالإسلام ليس مظاهر كهنوتية، ولا حياة منعزلة عن الواقع تبغي الفرار منه بل هو نظام كامل للحياة يوجه الإنسان لكي يحقق كمالاته التي استحق بها مقام الخلافة ـ أي يحصل لنفسه وللجماعة الإنسانية أيضاً على أسمى درجة من الكمال الإنساني، في الروح والخلق والمادة والعقل، وينظم علاقته بربه وعلاقته بأخيه الإنسان في كل مظاهر الحياة) [2]، أي أنه باختصار شديد دين وحضارة.

العادات الأخلاقية) ط الحلبي ١٣٣٧٣ هـ ـ ١٩٥٣ م.

(١) جوستاف لوبون ـ سر تطور الأمم ص ١٠٨. ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا مطبعة المعارف بمصر ١٣٣١ هـ ـ ١٩١٣ م.

(٢) د. محمود عبدالله ـ موقف الإسلام من المعرفة والتقدم الفكري ـ الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة ص ٣٠ من كتاب (الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة) مكتبة النهضة ومؤسسة فرانكلين.

٤٩ ـ كلمة عن المنهج:

يتناول الحديث في الأخلاق لدى المسلمين ثلاثة ميادين:

الأول ـ ميدان الفلسفة التقليدية التي يعبر عنها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الذين اقتصروا في أكثر الأحوال على الدراسة النظرية متأثرين بالفلسفة اليونانية، الدخلية على علوم المسلمين.

الثاني ـ ميدان علم الكلام، ولا نكاد نعثر فيه على مذهب أخلاقي متكامل شامل لكافة المشاكل الأخلاقية، فيما عدا بعض الموضوعات الهامة المتصلة بالأخلاق كقضية الخير والشر والحسن والقبح، والاختيار والجبر.

الثالث ـ ميدان الزهد والتصوف(١) وقد احتوى تراثه على كثير من البدع باستثناء أهل القرون الأولى الذين التزموا بالتقيد بالكتاب والسنة، وهؤلاء يمكن اعتبارهم علماء أخلاقيين بمعنى الكلمة.

وإلى أن نصفي هذا التراث وننقيه من البدع القولية والفعلية نفضل أن نستمد المبادىء الأخلاقية من القرآن والسنة، كما استخلصها شيوخ المسلمين المتقيدين بمنهج السلف، ذلك أنهم رأوا أن مصطلح (التصوف) مستحدث حيث نشأ وشاع في القرن الثاني الهجري، بينما عبر القرآن بلفظ (التزكية) كركن أساسي كلف الرسول صلوات الله عليه بتحقيقه (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته

---

(١) ينظر كتاب الزهاد الأوائل، والتصوف والإتجاه السلفي في العصر الحديث ط دار الدعوة بالإسكندرية.

ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين)، أي (تزكية النفوس وتهذيبها وتحليتها بالفضائل، وتخليتها من الرذائل. التزكية التي نرى أمثلتها الرائعة في حياة الصحابة رضوان الله عليهم، وإخلاصهم، وأخلاقهم والتي كانت نتيجتها هذا المجتمع الصالح الفاضل المثالي، الذي ليس له نظير في التاريخ)[1].

وسنعرض للمشكلة الأخلاقية لدى حكماء الإسلام في إطار النسق العام للبحث في الأخلاق من حيث بيان الموضوعات الآتية:

أولاً ـ المعالم البارزة لقواعد الأخلاق في الإسلام بالمقارنة للوصايا الأخلاقية في اليهودية والمسيحية، لتوضيح هيمنة القرآن على الرسالات السابقة، وبيان دور خاتم الرسل محمد عليه الصلاة والسلام في المجال الأخلاقي، مع تفصيل مقومات الإلزام الأخلاقي في الإسلام.

ثانياً ـ دراسة الإتجاهات الأخلاقية عند كل من: ـ

(أ) الراغب الأصفهاني.
(ب) ابن القيم.
(جـ) الإمام عبدالحميد بن باديس.

ولكي يصبح الطريق ممهداً لمعرفة فضائل الإسلام الأخلاقية، سنحاول الإلمام بأوجه النقص التي لاحظها بعض الفلاسفة في تراثهم الأخلاقي الغربي:

---

(١) أبو الحسن الندوي ـ ربانية لا رهبانية ص ١٢.

٥٠ ـ الأخلاق الغربية أمام النقد:

تمهيداً لدراسة النظريات الأخلاقية لدى بعض علماء المسلمين وحكمائه فإنه يلزم إلقاء نظرة عامة على معالم الأخلاق التي تكلمنا عنها في الباب الأول، إذ نلاحظ أنها لا تخلو من بعض المآخذ، بعضها يوجه إليها من ناحية افتقادها لعنصر الإلزام، والبعض الآخر لفصلها بين الدين والأخلاق إلى جانب الانتقادات التي وجهت إلى آراء الفلاسفة الأخلاقيين التي أوضحناها آنفاً.

ولقد سبق لابن تيمية أن تنبه إلى خلو نظريات فلاسفة اليونان الأخلاقية من الإلزام، إذ تبين له من دراستها أن (ما ذكروه من العمل متعلق بالندب)[1] أي ليس واجباً ملزماً.

الإلزام الخلقي إذن لا يشتق من الفكرة المحضة، والقوانين الأخلاقية لا ينبغي أن تصبح ترفاً عقلياً، وإنما ينبغي أن تكون قواعد العمل. وقد سلم الأخلاقيون اليونان بهذه الحقيقة عند تقسيمهم للعلوم واعتبار الأخلاق من العلوم العملية، وحرص بعضهم ـ كسقراط والرواقيون ـ على التعبير عن مثلهم الأخلاقية بسلوكهم العملي. وهنا يتضح لنا الجانب العملي الذي يتصل بالدين أكثر من اتصاله بالفلسفة كنظر عقلي محض، لأن الإتساق بين النظر والعمل (أو بين الاعتقاد والسلوك في الدين واجب، ومن ثم كان لوم الكتاب الكريم لمن (يقولون ما لا يفعلون)[2].

---

(١) ابن تيمية ـ الجواب الصحيح لمن يدل لعين المسيح جـ ٤ ص ١٠٥.

(٢) د. أحمد صبحي ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٣١ ط دار المعارف ١٩٦٩.

وقد سبق بيان الاعتراض الشديد من بعض علماء الغرب من موقف العلماء الوضعيين من الدين، وبالمثل، فقد قوبلت فكرة فصل الأخلاق عن الدين بمعارضة شديدة من وجهة النظر الإسلامية أيضاً ـ يقول الكواكبي (أما المتأخرون الغربيون، فمنهم فئة سلكوا طريقة الخروج بأممهم من حظيرة الدين وآدابه النفسية إلى فضاء الإطلاق وتربية الطبيعة زاعمين أن الفطرة في الإنسان كافية لضبط النظام)[١]. بل قيل إن أكبر دعاة الإتجاه الإجتماعي من أصحاب فكرة الفصل بين الأخلاق والدين كانوا من اليهود (فهم يستجيبون لنداء المصلحة ولا يرعون للمثل العليا حرمة، فيستهدفون لسخط الجماعات البشرية التي يعيشون بينها، فرأوا أن يحطموا قدسية هذه المثل في نفوس الناس حتى لا تثير تصرفاتهم الشائنة ثائرة المجتمعات فتقبل وجودهم وتذعن لمسلكهم الكريه راضية مختارة)[٢].

كذلك لوحظ أن النظريات الأخلاقية لأغلب الفلاسفة ـ لا سيما القدماء لا تعرف ـ أو تنكر الحياة الآخرة التي تتلو الحياة الدنيا. وهذا الإنكار يجعل من قانون الأخلاق ومسئولية الإنسان عن أفعاله في أزمة حقيقية، ولذا فإن على علم الأخلاق ـ معتمداً على العقيدة الدينية ـ أن يتجاوز هذه الحياة الأرضية، متجهاً بالإنسان إلى الله تعالى، مثبتاً وجود الحياة الآخرة بما فيها من الثواب والعقاب).

وإذا اتضح أن الأخلاق علم عملي، فإنه لا يكفي إذن أن نعرف الفضيلة حتى نروض أنفسنا على اتباعها، كذلك فإن الإقناع العقلي

---

(١) الكواكبي ـ طبائع الإستبداد ص ٣٩٤.

(٢) د. توفيق الطويل ـ مقدمة كتاب المجمل في تاريخ الأخلاق ص ٢٠ ـ ٢١

بدوره لا يكفي لإلزام الإرادة على السلوك القويم بل لا بد من عنصر الإلزام لكي نسلك طريق الخير دون الشر، وها هو أرسطو بعد أن انتهى من كتابه في (الأخلاق) يصرح بأن (كل ما في وسع المبادىء أن تحققه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتيان كرام على الثبات في طلب الخير وترد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفياً لعهدها)[1]، والأمر لا يحتاج إلى كبير عناء لإثبات أن الحد الأوسط الذي وضعه أرسطو لا يكفي أيضاً للتحديد والقطع بين الفضيلة والرذيلة، فهو نفسه يصرح بهذه الحقيقة فيقول: (لنتفق بادىء بدء على هذه النقطة، وهي أن كل مناقشة تورد على أفعال الإنسان لا يمكن البتة أن تكون إلا رسماً مبهماً، مجرداً عن الضبط، كما قد نبهنا إليه بادىء الأمر).

هذا من جانب. ومن جانب آخر افتقد أرسطو والفلاسفة دوافع الإلزام في فلسفاتهم التي تحرك سلوك الإنسان بالرغبة والرهبة.

وهنا يتضح - كما يذكر بارتلمي مترجم كتاب أرسطو في الأخلاق - الفرق بين التشريع الإلهي والقانون الوضعي، فإن القوانين التي يضعها الناس بدافع الحاجة لاستعمالها، إذ حتى مع افتراضها الإلتزام بمبدأ العدل، فقد تذهب إلى تحديد العقوبة بالإعدام على القاتل ولكنها لا تمس نفس العازم على ارتكاب الجريمة، أي أنها تخيفه من غير أن تصلحه، أما في شرع الله عز وجل فإن المرء (هو قاضي نفسه مؤقتاً على الأقل، ومن أجل أنه يمكن أن يحكم على نفسه، يمكنه أيضاً أن يتقي الوقوع في الخطيئة التي يشعر بأنها كبيرة من الكبائر، فإن الصوت الذي

---

(١) أرسطو - الأخلاق... ص ٢٢٩ الترجمة العربية.

يناجيه من داخل نفسه قد أنذره بادىء الأمر، أنه يمحض له النصح قبل أن يقرعه باللوم)(١).

هذا بينما يعتبر أساس الإيمان بالحياة الآخرة في الإتجاه الإسلامي للأخلاق من أهم الأسس التي يشيد عليها البناء الأخلاقي وفي عملية الإلتزام به، فبدونه تفقد الأخلاق قدسيتها وتأثيرها القوي في الإنسان (وليس هذا أساساً للسلوك الأخلاقي فقط، بل إنه أساس للحياة إذ لا معنى للحياة ـ في الحقيقة ـ دون وجود هذا الأساس ودون الاعتماد عليه)(٢).

وما دام الأمر كذلك فلم نلجأ إلى تراث غيرنا تاركين تراثنا؟! وقد مر بنا تعليق ابن تيمية على مذهب أرسطو فلا نعود إليه إلا بمقدار ما سجله من رأي للدكتور سد جويك ـ الذي يكاد يتفق مع شيخ الإسلام ـ إذ يرى ذلك العالم الغربي أن القارىء لكتاب الأخلاق لأرسطو يعثر على بحث متقن يختفي وراءه تفكير دقيق، ولكنه يترك في نفس القارىء (أثراً قوياً جداً لعمل ناقص مشتت).

من أجل هذا كان يلح ابن تيمية في نداءاته للمسلمين أن يكتفوا بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ لأن (من تأمل ما تكلم به الأولون والآخرون في أصول الدين والعلوم الإلهية وأمور المعاد والنبوات والأخلاق والسياسات والعبادات وسائر ما فيه كمال النفس وصلاحها وسعادتها ونجاتها لم يجد عند الأولين والآخرين من أهل النبوات ومن أهل الرأي

---

(١) بارتلمي ـ مقدمة كتاب الأخلاق لأرسطو ص ١٨.
(٢) مقداد يالجن ـ الإتجاه الأخلاقي في الإسلام ص ١٢١.

كالمتفلسفة وغيرهم إلا بعض ما جاء به القرآن)[1].

ويعنينا قبل دراسة تفاصيل موضوع الأخلاق الإسلامية أن نحصي الركائز الأساسية التي تقام عليها هذه الأخلاق فتفردها بسمات خاصة سواء بالمقارنة باليهودية والمسيحية أو بما تضيفه من فضائل جديدة وما تنطوي عليه من ألوان الإلزام المتعددة، مع تقديم الأسوة الحسنة في شخص الرسول صلوات الله عليه، حيث نفذ بسلوكه وأخلاقه ما تضمنه القرآن الحكيم من تعاليم فكان ـ بحق وصدق ـ على خلق عظيم. وهذا ما سنعرضه تباعاً فيما يأتي من بحوث:

تمهيد:

ستعتمد دراستنا في هذا الباب على مؤلفات حكماء الإسلام وعلمائه الذين لم يلقوا بعد العناية التي يستحقونها بالنظر إلى مساهماتهم في المجالات الأخلاقية ـ وما أكثرها.

وربما ساعد على ذلك أننا كنا نعتمد إلى وقت قريب على المصادر الغربية في بحوثنا ومؤلفاتنا مما يعد نقصاً معيباً لا بد من تداركه[2].

وقد استعرض أستاذنا الدكتور السيد بدوي كتب الأخلاق التي كتبها كتاب الغرب فوجد فيها ثغرة كبيرة. فهؤلاء الكتاب في تأريخهم للمذاهب الأخلاقية قد عرضوا لهذه المذاهب في العصور اليونانية

(١) ابن تيمية: جواب أهل العلم والإيمان ص ٤٢.

(٢) وقد بدأ علماؤنا فعلاً بتدارك هذا النقص، نذكر منهم على قدر علمنا الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله، والشيخ نديم الجسر والدكتور مقداد يالجن وزملاؤنا الأفاضل الدكتور عبد اللطيف العبد والدكتور عبد المقصود عبد الغني والدكتور أبو اليزيد العجمي وغيرهم.

القديمة، ثم في الديانتين اليهودية والمسيحية وقفزوا منها فجأة إلى المذاهب الأخلاقية في العصور الحديثة في أوروبا أي منذ عهد النهضة إلى وقتنا الحاضر، بدون أن يعرجوا في قليل أو كثير على ما يتصل بالقانون الأخلاقي في الإسلام.

ومع ذلك فإن ما جاء به القرآن في مجال الأخلاق ذو قيمة عظيمة لا بالنسبة للحياة العملية للمسلمين أنفسهم فحسب بل بالنسبة لأبناء البشر جميعاً، ومعرفة القانون الأخلاقي كما جاء به القرآن يكمل النقص في تاريخ المذاهب الأخلاقية ويفتح آفاقاً جديدة في دراسة المشكلة الأخلاقية ذاتها وفي حل كثير من المسائل والصعوبات التي تثيرها.

ويرى الدكتور السيد بدوي أنه إذا كان بعض الكتاب قد تعرض في كتاباته عن النظم الإسلامية بوجه عام لسرد بعض القواعد الأخلاقية التي تستخلص من القرآن ومن التشريع الإسلامي، فقد كان يعالج هذه المسائل في عجالة دون أن يكون فيما يسرده ما يشفي غليل الباحث الذي يريد أن يتعمق الدراسة العلمية. ولم يتعرض أحد لبحث الجانب النظري من المسألة ولم يحاول استخلاص المبادىء العامة التي تستمد من القرآن وكل ما فعله هؤلاء ـ الكتاب أو المستشرقون هو جمع بعض الآيات القرآنية التي تحتوي على قواعد للسلوك الأخلاقي وترجمتها.

وأخيراً تصدى لهذا العمل الكبير منذ ما يقارب من خمسة عشر عاماً عالم جليل من علماء الأزهر وهو الأستاذ الدكتور محمد عبدالله دراز في رسالته القيمة التي نال بها درجة الدكتوراه من السربون وعنوانها (أخلاق القرآن).

ويرى الدكتور السيد بدوي أن المذاهب الأخلاقية لدى فلاسفة

الغرب لم تبرز من الحقيقة الأخلاقية ـ وهي حقيقة مركبة متشابكة ـ إلا بعض وجوهها. والمتتبع لتاريخ الفلسفة يلاحظ العيب نفسه في المذاهب الكبرى التي تتعرض لنظرية المعرفة، فهناك المذهب المثالي والمذهب الواقعي والمذهب العقلي والمذهب التجريبي وكلها يتعارض بعضها مع بعض لا لسبب إلا لأنها ادعت لنفسها إمكان تفسير المعرفة الإنسانية بالرجوع إلى مبدأ وحيد.

ويقول أيضاً: (وما حدث بالنسبة للفلسفة النظرية حدث كذلك بالنسبة للأخلاق فأراد فلاسفة الأخلاق كل بدوره أن يبني قواعد الأخلاق على مبدأ وحيد، فهو أحياناً مبدأ السعادة وأحياناً مبدأ اللذة وأحياناً مبدأ العقل إلخ... والحقيقة أنه لا يكفي في توجيه إرادتنا أن نرجع إلى قاعدة عامة أو أن نحلل بدقة الموقف الخاص الذي نجد أنفسنا فيه بل إننا نحتاج إلى الجمع بين هذين الشرطين أي إلى التوفيق بين مثال أعلى يأتينا من مصدر علوي وبين الحقيقة الواقعية التي نعيش في وسطها)[1].

ولا شك أن أي باحث في الأخلاق الإسلامية لا بد له من الإستناد إلى كتب ومقالات الدكتور محمد عبدالله دراز ـ رحمه الله تعالى ـ لأن هذا العالم الجليل قد استكمل وسائل البحث التي أهلته للخوض في ميدان علم الأخلاق بتكوينه الإسلامي الأصيل أولا، ثم اتقانه للغة الفرنسية واستيعابه للثقافة الفلسفية الغربية القديمة والحديثة ثانياً، فحصل على درجة الدكتوراه من فرنسا على رسالته بعنوان (دستور

---

(١) الدكتور السيد بدوي ـ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ص ٦٦ ـ ٦٧.

الأخلاق في القرآن ـ دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن)[1].

وقد وفق وبَرَعَ في الإحاطة بالقانون الأخلاقي في القرآن الكريم بمنهج جديد لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم[2].

وسنبدأ بعرض موجز لبحثه المبتكر الذي يبين فيه معالم القانون الأخلاقي في القرآن الحكيم.

٥١ ـ معالم القانون الأخلاقي في القرآن الكريم:

لقد حفظ القرآن القانون الأخلاقي الذي جاء به موسى عليه السلام، ولكن هذا القانون لم يأتِ على كل شكل كتلة واحدة كالوصايا العشر، ولكنه ورد كآيات متفرقة في عدد من السور[3].

وقد عقد الدكتور دراز مقارنة بين الوصايا العشر كما جاء بكل من التوراة والقرآن)

التوراة	القرآن الكريم
(سفر الخروج الفصل العشرين)	
لا يكن لك آلهة أخرى	﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ الإسراء ٢٣

(١) اعتمدنا كثيراً على كتبه وأهمها الكتاب الفريد في بابه (دستور الأخلاق في القرآن دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن) ترجمة الدكتور عبد الصبور شاهين ومراجعة الدكتور السيد محمد بدوي دار البحوث العلمية ـ الكويت ومؤسسة الرسالة ببيروت ١٣٩٣ هـ، ١٩٧٣ م.

(٢) تقع الترجمة العربية في ٧٧٨ صفحة.

(٣) د. دراز ـ مدخل إلى القرآن الكريم ص ٩٢. دار القرآن الكريم ودار القلم ـ الكويت ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م ترجمة محمد عبد العظيم مراجعة د. السيد بدوي.

لا تصنع لنفسك آلهة مسبوكة	﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ الحج ٣٠
لا تنطق باسم الرب آلهك باطلاً	﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾ البقرة ٢٢٤
أكرم أباك وأمك	﴿وبالوالدين إحسانا﴾ الإسراء ٢٣
لا تقتل	﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ النساء ٢٩
لا تزنِ	﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهنّ﴾ النور ٣٠ ـ ٣١
لا تسرق	﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ المائدة ٣٨
لا تشهد على قريبك شهادة الزور	﴿واجتنبوا قول الزور﴾ الحج ٣٠
لا تشته بيت قريبك ولا شيئاً مما لقريبك	﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ النساء ٣٢

وهكذا يتبين أن أُسس القانون الأخلاقي ظلت محفوظة بالقرآن، إذ جاء عيسى عليه السلام فقال عن هذا القانون: (فمن نقض إحدى السماوات وأما من عمل وعلم فهذا يدعى عظيماً في ملكوت السماوات).

كما أعلن عليه السلام أنه لم يأتِ ليلغي وينسخ وإنما ليكمل فقال: (قد سمعتم أنه قيل للقدماء (كذا) وأما أنا فأقول لكم (كذا)، كان يقصد أنه كان يوالي من بعدهم مهمة التطهير الأخلاقي التي بدأها

المرسلون من قبله، والتي كانت تنتج مجالاً للتقدم والرقي).

ولو مضينا ـ مع المرحوم الدكتور دراز لتتبع الوعظ الإنجيلي حيث أثبت أن هذه المبادىء قد عززها كتاب الإسلام لاحتجنا إلى مبحث كامل. يقول تعالى: **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه﴾** المائدة ٤٨.

ولكننا سنكتفي إلى بعض النماذج:

طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض	وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين﴾ آل عمران ١٣٣
طوبى للأتقياء القلب (٥ : ٨)	﴿إلا من أتى الله بقلب سليم﴾ الشعراء ٨٩
طوبى لصانعي السلام (متى ٥ : ٩)	﴿لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس﴾ النساء ١١٤
قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزن وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه (متى ٢٧٥ : ٢٩٠)	﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم... وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن﴾ النور ٣٠ ـ ٣١
اسألوا تعطوا (متى ٧ : ٧)	وإذا سألك عبادي عني فإني

احترزوا من الأنبياء الكذبة الذين يأتوكم بثياب الحملان ولكنهم من داخل ذئاب خاطفة (متى ٧: ١٥)	قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾ البقرة ١٨٦ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم﴾ غافر ٦٠ ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام. وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد. وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم﴾ البقرة ٢٠٤ - ٢٠٥ - ٢٠٦

وهكذا يثبت أن القرآن يوضح أعمال الرسل ويؤيد شرائعهم ويوحّد مختلف الإتجاهات في إطار قانون أخلاقي واحد (فكم هو جميل أن نرى كتاباً أخلاقياً قد جمع بين دفتيه حكمة الأولين، فضلاً عن أنه قدم في وقت واحد وبهدف واحد عديداً من الدروس).

وكنا قد أوضحنا من قبل ضرورة توثيق الصلة بين الأخلاق والدين والحديث عن الدين يستحثنا هنا لدراسة نظرة الإسلام إلى الفضيلة وكيف حددها القرآن بمعيار دقيق.

وقبل تناول تفاصيل الإضافات الجديدة في الإسلام، فإنه ينبغي بحث كيف حدد القرآن الحكيم الفضيلة بالنظر إلى مستويات السلوك الإنساني.

الفضيلة في القرآن:

رأينا نقد ابن تيمية لفكرة الفضيلة في فلسفة أرسطو الأخلاقية بسبب أنها اعتبارية ولا يجمعها حد جامع واضح يميز تمييزاً دقيقاً بين طرفي التفريط والإفراط.

وفي العصر الحديث أدت دراسة الدكتور دراز للآيات القرآنية إلى أن استخلص منها تعريفاً منضبطاً للفضيلة بالنظر إلى المستويات الإنسانية منها. فإن طرق الناس في سلوكهم لا يتعدى صدورها عن إحدى النزعات الثلاث الآتية:

أما نزعة الإستئثار وأما نزعة الإيثار وأما نزعة المبادلة والمعادلة.

ويرى الدكتور دراز أن البيان القرآني أفاض في ذم سجية الأثرة والبغي والعلو، بينما ودع القيم الأخلاقية قسمة ثلاثية في طرفها الأعلى فضيلة الإيثار والطرف الأدنى رذيلة الإستئثار. ولم يعتبر مبدأ المقاصة الدقيقة في الحقوق والواجبات فضيلة أو رذيلة، لأنه بمثابة رخصة مباحة لا يستحق المدح أو الذم وآية ذلك قوله تعالى: **﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم ولمن صبر وغفران ذلك لمن عزم الأمور﴾** ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ الشورى.

وفي مواضع أخرى يضع القرآن الحكيم هذا التقسيم:

﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾ النساء ١٤٨.

﴿إن تبدوا خيراً أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفواً قديراً﴾ النساء ١٤٩.

فالنهي أولاً عن تعامل الناس بالفاحش من القول لأنه يستوجب

غضب الله، مع استثناء من كانت إساءته رد المظلمة، ثم وضع الخطة الحميدة والفضيلة المندوب إليها وهي خطة العفو حتى يستحق مغفرة الله: **﴿ألا تحبون أن يغفر الله لكم﴾** النور ٢٣.

يقول الدكتور دراز (وهكذا تمضي إرشادات القرآن الحكيم ناهية عن التزيد في حق النفس، حاضة على الزيادة في حق الغير، مخيرة المعاملة بالمثل دون نهي عنه أو تحريض عليه)[١] هذه سمة أولى من سمات الفضيلة.

أما السمة الثانية فتتعلق بنفاذها إلى أعماق الضمير حتى يتشربها القلب فتصدر عنه بترحاب وطيب خاطر ومحبة، لا عن جهاد خلقي شاق على عكس بيان الفلاسفة، فقد أشار مؤرخو الفلسفة إلى زعم سقراط أن الإنسان مجرد عقل فحسب، ثم أضاف أفلاطون إليه العاطفة، وجاء أرسطو فرأى أن الإنسان يشتمل أيضاً على إرادة فعالة، مبيناً أن الفضيلة ليست علماً تنزع بصاحبه إلى العمل مع قصور الهمة، بل هي عمل يبرز إلى الوجود، ويحتاج إلى الرياضة والتدريب حتى يصبح عادة ثابتة وخلقاً راسخاً.

ولكنها في هذه الحالة، قد تصبح الفضيلة عملاً آلياً تسخيرياً تمجه النفس.

أما الفضيلة في القرآن الكريم، فهي ترتقي بالنفس الإنسانية لتصبح عملاً انبعاثياً محبباً إلى القلب. مصداق ذلك قوله تعالى: **﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر**

---

(١) د. دراز: نظريات في الإسلام ص ١١٣ وما بعدها (بتصرف)، تحقيق محمد موفق البيانوني - مكتبة الهدى - حلب ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

والفســوق والعصيـان، أولئــك هم الـراشــدون، فضــلاً من الله ونعمة، والله عليم حكيم﴾

وعلى العكس من ذلك، فإن فاعل الخير المفتقد لأريحية النفس له ليس خليقاً بأن يسمى خيراً. ويسجل القرآن المجيد هـذه النظرات (ومن الأعراب من يتخذ ما ينفق مغرما) **﴿ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون﴾**، **﴿أفرأيت الذي تولى وأعطى قليلاً وأكدى﴾**.

وقد رسم القرآن الحكيم الطريق العملي لتربية الإنسان الفاضل مخاطباً الفرد والمجتمع، فإذا كان المجتمع هو الأساس الأول الذي يقوم عليه بناء الدولة، فإن العناية بالفرد وهو لبنة في بناء المجتمع يصبح ضرورياً وأساسياً إذا أردنا لهذا البناء القوة والمنعة[1].

ويختلف النـاس فـي سلوكهم بـين التخبط في الحضيض، أو المتهادي في القمة أو السائر وسطاً. وإذا أردنا الإرتفاع بالمستوى الأدنى والأوسط إلى القمة، فعلينا البدء بالأخلاق لأنها أول الخيط الذي يصل بنا إلى الغاية.

وقد وضع الإسلام فلسفة إصلاح المجتمع وتقويمه على قاعـدتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2].

وعند تطبيق هذه القاعدة يرى الدكتور دراز أنها تتجه إتجاهين: الأول اتجاه إيجابي والثاني إتجاه سلبي.

مثال الأول قوله تعالى: **﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر﴾**[3].

---

(١) د. دراز: دراسات إسلامية ص ١٠٥ و١٢٧ ـ ١٢٨ بتصرف.

(٢) د. دراز ـ نظرات في الإسلام بتصرف ص ١٠٢.

(٣) د. دراز ـ مدخل إلى القرآن الكريم ص ١٠٥.

وعند تطبيق هذه القاعدة يرى الدكتور دراز أنها تتجه اتجاهين الأول اتجاه إيجابي والثاني إتجاه سلبي.

مثال الأول قوله تعالى: **﴿يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنه عن المنكر﴾** آية ١٧ لقمان.

وذكر في إطار فردي والجماعة: **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾** آية ١١٠ آل عمران.

﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بعث وفي حالة التدخل للإصلاح بين المتنازعين﴾.

إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي إلى أمر الله (آية ٩ الحجرات).

والحض على قوله كلمة الحق حين يدعو الداعي إليها، فإن الساكت عن كلمة الحق شيطان أخرس (ومن يكتمها فإنه آثم قلبه).

أما المثال المعبر بجلاء عن الإتجاه السلبي فإننا نعثر عليه في الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك إذ نفذ الرسول صلوات الله عليه مبدأ مقاطعتهم وأمر المسلمين جميعاً بالتنفيذ الشامل.

وهكذا رأينا كيف يحدد القرآن الفضيلة ويسمو بالإنسان للإرتقاء الأخلاقي المنشود، ويصنع له الخطة التربوية لبناء المجتمع الفاضل.

وسنأتي إلى بيان تفصيل الفضائل المتعددة التي تميز بها الإسلام.

٥٢ ـ الإضافات الجديدة في الفضائل:

ما الجديد ـ كما يرى الأستاذ الدكتور دراز ـ فهو يظهر في

الموضوعات الآتية[1].

في مجال الفضيلة الشخصية:

نجد في هذا المجال قاعدة جديدة ومبدأ جديداً، أما القاعدة الجديدة فهي تحريم الخمر وتناول أي مسكر والقضاء على مصادر الخمر في قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾**. ودلالة التحريم في هذه الآية قاطعة لأن الأمر بالإجتناب قد سبق بوصف (الرجس)، **﴿والذي يقترن به ذكر أشنع ضروب الكفر والشرك وهو الإقبال على الأوثان هو أصرح وأبلغ في الدلالة على التحريم)**[2].

أما المبدأ الجديد فهو (النية) باعتبارها لب العمل الأخلاقي. فقد كان موسى عليه السلام يعزي قومه بأرض الميعاد، والرخاء في الحياة الدنيا والنصر على أعدائهم، ويظهر من دعوة عيسى عليه السلام، طلب الإنصراف عن الحياة الدنيا لأن السعادة لا تتحقق فيها ولكنها في ملكوت السماء.

ويجمع القرآن الكريم بين هذين الوعدين، لا كباعث أخلاقي وإنما باعتبار أن الغاية التي يقصدها الإنسان الفاضل أعلى من هذا كله (إنه في الخير المطلق، أي في ابتغاء وجه الله تعالى الذي يجب استحضاره في القلب عند أداء العمل الإنساني بتنفيذ أوامره)[3].

---

(١) د. دراز ـ مدخل إلى القرآن الكريم ص ١٠٥.

(٢) الشيخ نديم الجسر ـ القرآن في التربية الإسلامية (مجمع البحوث الإسلامية) ص ٦٥ الآية ٦٠ من سورة المائدة.

(٣) د. دراز ـ مدخل ص ١٠٦.

لقد استقامت شجرة الفضيلة بأحكام التوراة والإنجيل، حيث حددت علاقات الناس بعضهم ببعض وقيامها على أساس العدل والمحبة وحفظها القرآن، وأضاف إليها تقنيناً في الأدب والذوق الاجتماعي في المظهر، نعثر عليها في آيات عديدة في سور كثيرة.

الفضيلة في العلاقات بين الأفراد:

النور والحجرات والأحزاب وغيرها - من هذه الآيات قوله تعالى:
﴿وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوهاإن الله كان على كل شيء حسيبا﴾ النساء ٨٦.

﴿يا أيها الذين آمنوا اجتبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا﴾ الحجرات ٢١.

﴿يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلم تذكرون﴾. النور ٢٢.

﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن﴾. الأحزاب ٥٩.

الفضائل الجماعية والفضائل العامة[١]:

يتضح من القانون الأخلاقي في اليهودية إقامة الحواجز بين الإسرائيليين وغيرهم، فالخير لا يتعدى دائرة الإسرائيليين أنفسهم، والنصوص الدينية تأمر بذلك مثل (للأجنبي تعترض بربا ولكن لأخيك

---

(٢) د. دراز - مدخل... ص ١٠٨ وما بعدها.

لا تعترض بربا)، (وإذا افتقر أخوك عندك وبيع لك فلا تستعبده استعباد عبد).

وكان للقانون المسيحي فضل إسقاط هذه الحواجز وإبطال الطابع العنصري، ومد مبدأ المحبة لاحتواء الإنسانية كلها، ولكنه لم يركز الاهتمام بتقوية رابطة الجماعة المسيحية نفسها.

ثم جاء القرآن ليوفق بين الفضيلة العامة التي توحد العلاقة في الأخوة الإنسانية ـ أي الأسرة العالمية الكبرى ـ والفضيلة الجماعية داخل المجموعة الإسلامية، ففصل وحدد الفضيلة العامة التي أمر بها الإنجيل من قبل، حيث وسع دائرتها لتهيمن على مجالات الحياة المختلفة. قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**﴾ الحجرات ٢.

وقول عز وجل: ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين**﴾ الممتحنة ٨٨.

وقوله سبحانه: ﴿**ولا يجر منكم شنآن قوم على ألا تعدلوا**﴾ المائدة.

وهكذا يعلمنا القرآن أنه توجد خارج الأخوة في الله، الأخوة في آدم عليه السلام، ولكنه في الوقت نفسه يحدد مبدأين لحفظ كيان الجماعة الإسلامية، وهما:

أولاً ـ دعوة المؤمنين ليكونوا جماعة واحدة متماسكة ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾ آل عمران ١٠٣.

والمسلمون في توادهم وتراحمهم، كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو تداعى إليه سائر الأعضاء بالسهر والحمى. ومظهر المسلمين في الصلاة يعبر أصدق تعبير عن التضامن المطلوب، فالجميع يقفون في صلاة الجماعة صفاً واحداً لا فرق بين رئيس ومرؤوس، أو بين فقير وغني... يقفون جميعاً في اتجاه واحد وراء إمام واحد، كل منهم يدعو للجميع **﴿إياك نعبد وإياك نستعين، إهدنا الصراط المستقيم﴾**، (إنهم جميعاً يطلبون النجاة والفلاح، ليس فقط لمجموعة المصلين وإنما لجميع عباد الله الصالحين أينما كانوا **﴿السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين﴾**.

ثانياً - وتتضح أهمية المبدأ الثاني من الناحية الأخلاقية وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾**، إل عمران ١١٠، **﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾** الأنفال ٢٥، **﴿وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾** العصر ٣، **﴿ تواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة﴾** البلد ١٧، فعلى المسلم دعوة أخيه المسلم إلى ما هو حق وعدل، ونهيه عن السوء وأوجب القرآن على جميع المسلمين التعاون في نشر الفضيلة والتقوى **﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾** المائدة ٢.

وتحذر الآية الواردة بسورة الأنفال - السالف الإشارة إليها - المسلمين بألا يتركوا المنكر يسود في مجتمعهم(١).

الفضيلة في المعاملات الدولية وبين الأديان:

لم تتح للديانتين اليهودية والمسيحية إقامة علاقات مع دول معادية،

---

(١) د. دراز - مدخل... ص ١١٢.

ولكن الوضع اختلف في عصر النبي ﷺ، حيث أصبح أسوة في مجال الأخلاق وقائداً في مجال السياسة أيضاً.

ونورد بعض المبادىء التي وضعها القرآن في الحرب الشرعية لدفع العدوان **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾** البقرة ١٩٠، ثم تتوقف الحرب عند انتهائها **﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله﴾** الأنفال ٦١، والأمر باحترام العهود والمواثيق في العلاقات الدولية **﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الإيمان بعد توكيدها﴾**، من آية ٩١ سورة النحل.

لقد اقتضت مهمة الرسول صلوات الله عليه كسياسي، وقائد تشريعاً أخلاقياً لظروف الحرب والسلم، كما تبين لنا من هذه الآيات وغيرها، إلى جانب القواعد التي حددتها السنة.

٥٣ ـ طرق الإلزام الأخلاقي وتنوعها (أو وسائل الردع والزجر):

تنطوي الشرائع الوضعية على الإلزام، ولكنه إلزام سطحي، يتسم بالنقص حيث يقف عند حدود الجرائم دون أن يتناول الأخلاق،، وينص على التخويف بالعقوبات الدنيوية دون الأخروية، أو يعتمد على الاقتناع العقلي.

ولكن القرآن يمتاز عن الشرائع باستكماله طرق الإلزام، ومعنى الإلزام هو (إلزام المكلف بتصديق ما قدره من الحق، وتنفيذ ما شرعه من الأحكام والأخذ بما وصى به من مكارم الأخلاق والعزوف عما نهى عن من مساوئها[1].

---

(١) الشيخ نديم الجسر ـ القرآن في التربية الإسلامية ص ١٠٢. وهو بحث جامع

وقد عدد القرآن ـ كما يذكر الشيخ نديم الجسر ـ طرق الإلزام وفصلها وشعبها، كما أوضح الكبائر والصغائر والأخلاق والآداب، مفصلاً أبواب الترهيب والترغيب، متبعاً طرق التربية الأخلاقية إلى تهذيب النفس وتقويمها.

وتكاد تنحصر طرق الإلزام في القرآن في ستة أنواع كما حددها الشيخ نديم الجسر في بحثه الجامع بين دراسة النفس والأخلاق في الإسلام، نلخصها فيما يلي:

١ ـ الإلزام بوازع العقل:

إن مزية الإسلام الكبرى على باقي الأديان هو منحه العقل السلطة في الفهم واستنباط الأحكام، والآيات القرآنية التي تحث على تحكيم العقل وترك اتباع الظن لا تكاد تحصى، ذلك لأن عقل الإنسانية في بدايته وأثناء مراحله الأولى كان عاجزاً أمام التجارب المعدودة أن يدرك الخير، وأن يحدد مكارم الأخلاق ومساوئها، وكان الوحي السماوي يتولى هذا التحديد بواسطة الرسل. وعندما تكامل العقل الإنساني وبلغ حداً يستطيع أن يعرف الحق والخير (أنزل الله سبحانه آخر كتبه على آخر رسله، وجعل للعقل بمقتضى هذه الشريعة الأخيرة السلطان الأعلى في إدراك حكمة ما حدده القرآن من المبادىء العامة لخدمة الحق والخير ومكارم الأخلاق).

عميق يحتوي على دراسة قضايا حيوية في النفس والأخلاق ويقع في نحو ٧٥ صفحة من القطع الكبير منشور في مجلة مجمع البحوث الإسلامية عدد خاص بعنوان (التوجيه الإسلامي للشباب) ـ ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م.

وآيات النظر العقلي، والحض على النظر والتفكير والتدبر كثيرة في القرآن، مع وصفه للغافلين بأنهم يعيشون كالأنعام، لا حظ لهم في تزكية الأنفس أو تثقيف العقول، وهكذا إبطال القرآن الحجر على حرية التفكير حيث كانت التقاليد الدينية قد كبلت بهذا الرق البشرية (وأن أكثر ما ذكر فعل العقل في القرآن قد جاء في الكلام على آيات الله، وكون المخاطبين بها، والذين يفهمونها، ويهتدون بها، هم العقلاء)[1].

ولئن كان من (أشرف ثمرة العقل معرفة الله تعالى وحسن طاعته والكف عن معصيته)[2] فإن من البديهي أيضاً يصبح الإلزام بوازع العقل في المحيط الأخلاقي هو عماد طرق الإلزام وأولها، إذ أوضح القرآن أن الله خلق الإنسان ليعبده، وأنه يريد اختباره في هذه الحياة الدنيا كما بين أنه لا إكراه في الدين، ودل على الأوامر والنواهي، لذلك كان الاقتناع العقلي بصحة القضايا العقلية والمبادىء والأحكام أول أنواع الإلزام[3].

٢ ـ الإلزام بوازع الضمير:

ولكن الإلزام العقلي لا يتم إلا للقلة من الحكماء الذين يعبدون الله تعالى، ويطيعون أوامره، لأنه سبحانه مستحق بذاته للعبادة، وأن أوامره مستحقة الطاعة.

ولكن الكثرة الغالبة لا يكفيها وازع العقل، وتحتاج إلى وازع

---

(١) محمد رشيد رضا ـ الوحي المحمدي ص ١٨٣ المطبعة السلفية.
(٢) الراغب الأصفهاني ـ الذريعة إلى مكارم الشريعة ص ٦٦.
(٣) الشيخ نديم الجسر ـ القرآن في التربية الإسلامية ص ١٠٤.

الضمير كزاجر يبعدها عن الذنوب التي تخفى على أعين الناس، ولا ينالها العقاب الأرضي بواسطة البشر. والضمير هو عبارة عن حالة نفسية من الإنشراح أو الانقباض، ويتكون من الحكم العقلي على الأفعال بالنظر إلى حسنها وقبحها أو نفعها وضررها (ومن الإيمان بالله، وقدرته، وعدله، ومن الخوف على النفس، والأموال، والأولاد ومن خوف العقاب من الله ومن الناس)[1].

ويرتبط الضمير بفكرة المسئولية، وضمير المؤمن موصول بالله سبحانه فهو يعيش في حراسة ضميره ويقظة (نفسه اللوامة).

ولما كانت النفس البشرية معتركاً للخير والشر، فإن سلاح مجاهدة المؤمن هو الضمير أو النفس اللوامة (ويسمى هذا الضمير في عرف أهل الشرع المراقبة أو خوف الله أو وازع القلب)، وذلك أن في إمكان الإنسان أن يخدع القانون أو يستغله لصالحه أو يحتال عليه، أو يفلت من العقاب الذي ينص عليه لأن القانون من صنع الناس أنفسهم، أما ضمير الإنسان المؤمن فهو بمثابة (محكمة أمن) داخل الإنسان (لا يمكن خداعها ولا الإفلات منها ولا تجدي عنها المعاذير، لأنها مرتبطة برقابة عليا، إنها لوامة دائماً، توجه إلى صاحبها إنذارات التأنيب، حتى ترده إلى الخير)[2].

ومن مكونات الضمير الكبرى الرقابة الإلهية التي[3] نفهمها من

(١) الشيخ نديم الجسر ـ القرآن. . . ص ٩٥.
(٢) د. توفيق سبع ـ دروس ونفوس جـ ١، ص ٢١٠، ٢١١. ط مجمع البنوك الإسلامية.
(٣) الشيخ نديم الجسر ـ القرآن في التربية الإسلامية ص ٨٢.

الآيات القرآنية العديدة التي تحذرنا مغبة الإنحراف عن الطريق السوي لأن الله سبحانه ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾ غافر ١٩ .

ومن هذه الآيات ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ ق ١٦ .

﴿وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين﴾ النمل ٧٥، ﴿والله يعلم ما تسرون وما تعلنون﴾ النحل ١٩ ، ﴿وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء﴾ ابراهيم ٣٨، ﴿يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور﴾، غافر ١٩ ، ﴿يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا﴾ النساء ١٢٨ ، ﴿ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا﴾ يونس ٦١ .

٥٤ ـ الإلزام بالترهيب والترغيب:

تنوعت أساليب القرآن من حيث الترهيب والترغيب. فنيما يتصل بالترهيب فإن الله سبحانه يحذر العاصي من انتقامه في النفس والأولاد أو في الأموال والثمرات. هذا في الدنيا، أما في الآخرة، فالتحذير من أهوال القيامة وعذاب النار.

وفي جانب الترغيب، وعد بخير الدنيا وزيادته لمن يشكر، وحفظ النعمة على من يحافظون على سلوك طريق الإستقامة. ووعد المتقين بالجنة في الآخرة بما فيها من نعيم دائم، لتعويض المحرومين من خير الدنيا في المآكل والمشارب والمساكن وغيرها (وهو وصف يعترض عليه بعض الجهال والمشككين الذين يملأ الزيغ قلوبهم، أما الذين يدركون

خفايا النفس البشرية من شدة حبها للخير والنعيم، ونقمتها من الحرمان، فإنهم ليعلمون أنه وصف لازم وضروري وفي منتهى الحكمة.

٥٥ ـ الإلزام بوازع الكفارات:

ومن أساليب تربية الضمير، تفويض الله سبحانه إلى العبد أن يعاقب نفسه جزاء لما اقترفت يداه، وتكفيراً عن بعض الذنوب كالصوم، وهي عقوبة جسدية، أو عتق رقبة أو إطعام المساكين، وهي عقوبة مالية. وهكذا يظهر لون من امتحان الإيمان وتعود الإنسان على محاسبة نفسه، بعد الإقرار بذنبه، والإذعان لحكم ربه (وفيها تربية الضمير، واستحضار للرقابة الإلهية، وتعويد على حفظ الإيمان والكف عن بعض المخالفات).

٥٦ ـ الإلزام بوازع الرأي العام:

ومن الأساليب التي امتاز بها القرآن في التربية، هو الأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على قدر الطاقة، ولا سيما في النهي عن منكرات الأخلاق التي لا تمتد إليها يد القوانين، والحديث أيضاً يؤيد هذا الأسلوب وهو قول النبي ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه».

ويعتمد هذا الإلزام على استثارة غريزة حب الظهور والرغبة في الثناء والخوف من الذم، وهذه من حكم القرآن التي تحول طاقة الغرائز، وتعمل على إعلائها إلى الخير بالأسلوب الذي اكتشفه علماء النفس بعد قرون عديدة.

لقد أخذ القرآن بأساليب التربية التي تعتمد على نظرة الإعلاء للغرائز. مثل تحول المقاتلة للنهب والسلب إلى الدفاع عن الوطن والمستضعفين والشرف، وغريزة حب الظهور بالكرم والسخاء، والتبذير إلى الإنفاق في سبيل الله، وغريزة حب الظهور ومدح الناس، لتوجيه الإنسان إلى عمل الخير وصرفه عن الشر.

وتستطيع أن تختار بعض الآيات التي تشير إلى هذه المعاني في النفس البشرية، مثل قوله تعالى: ﴿**إن النفس لأمارة بالسوء**﴾ يوسف ٥٣، تشير إلى جموع الغرائز والشهوات.

﴿**وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو**﴾ البقرة ٣٦ - إشارة إلى غريزة المقاتلة وتنازع البقاء.

﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلا**﴾ الكهف ٥٤ إشارة إلى غريزة حب الاستطلاع، والبحث والإنسياق مع هوى النفس.

﴿**إن الله لا يحب كل مختال فخور**﴾ لقمان ١٨، ﴿**إن الإنسان ليطغى ان رآه استغنى**﴾ العلق ٦، ٧ - ﴿**ولا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب**﴾ **آل عمران ١٨٨**.

وهذه الآيات تشير إلى غريزة حب الظهور والإستعلاء والتفاخر. وقد ارتقى القرآن بالنفس البشرية إلى أسمى الغايات، حتى يصبح العمل ابتغاء مرضاة الله: (بل أنه بلغ من عناية القرآن بإعلاء نفس المسلم فحصر أعظم المدح وأوثق الوعد والرضوان والنجاة من نار جهنم بالأتقى الذي ينفق إكراماً لوجه ربه الأعلى).

٥٧ ـ الإلزام بوازع السلطان:

وقد لا يصلح مع بعض الناس طرق الإلـزام السابقـة، فقد لا يكفي وازع العقل وحده عند جميع الناس، كما لا يكفي وازع الضمير عند الغارقين في الجرائم والآثام، والترهيب لا يحقق هدفه مع المفضلين للعاجلة أو المعتمدين على رحمة الله عز وجل بلا تفكير في أن الرحمة لا تناقض العدل والحكمة البالغة، ووازع الرأي العام لا يؤتي ثماره مع الذين جف في وجوههم ماء الحياء من الله، والناس لا سيما عندما يعم البلاء، كما يضرب الله المثل بما حدث للذين كفروا من بني إسرائيل حيث **﴿كانوا لا يتناهون عن منكـر فعلوه لبئس ما كـانوا يفعلون﴾** المائدة ٧٩.

لذلك كان لا بد من وازع أعظم، وهو وازع السلطان، حيث قيل إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن (وهو العقوبات المختلفة التي فرضها القرآن على بعض الجرائم، وفوض أمرها إلى الحكام).

وأخيراً فإننا نرى أن القرآن جمع الوازعات كلها حول الإنسان، ولم يكتفِ بنوع واحد منهـا أو اثنين، كـما اكتفت الشرائع والقـوانين الأخرى، إذ أن وازع السلطان أيضاً قد لا يمتد إلى بعض الجرائم التي تخفى عليه (أو يفلت من يد العدالة من ضعف الحكومة أو فقدان الأدلة أو فساد القضاء).

واجتماع الوازعات كلها قد يكفي عند أكثر الناس، لأن إحاطتها بالإنسان تردعه وتزجره وتنهاه.

رسول الله ﷺ هو الأسوة الكاملة:

قال تعالى: **﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسـنة﴾**.

وإذا كانت أخلاق الإنسان هي المرآة الصافية لسيرته، فها هو القرآن الكريم يشهد لمحمد صلوات الله عليه بأنه قد تحلّى بمكارم الأخلاق وأنه أرفع قدراً، وأعلى مكانة من سائر البشر لما هو عليه من جليل الأعمال، وقويم الأخلاق، ولذا فقد أذاع بين أولياء الرسول وأعدائه قوله تعالى: ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾[1].

وهناك من الصفات الخاصة التي وصف بها الرسول ﷺ قوله تعالى: ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك**﴾، وهي شهادة على صفاته في الرحمة والرأفة، كما قال الله عز وجل فيه: ﴿**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم**﴾، وقوله سبحانه: ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾ وفي هاتين الآيتين قد وصفه ربه بما وصف به نفسه[2].

ثم هناك شهادات زوجاته وأصحابه.

ومن المعروف أن الزوجة أعرف من غيرها بصفات زوجها وأخلاقه، وها هي السيدة خديجة رضي الله عنها عندما أخبرها بخبر الوحي، صدقته وآمنت به، وأدخلت الطمأنينة على قلبه بقولها: (إن الله لا يخذلك، فإنك تصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتنصر المظلوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق).

وفي وصف السيدة عائشة رضي الله عنها له: (إنه لم يكن يصيب

---

(١) سليمان الندوي ـ الرسالة المحمدية ص ١٠٤.

(٢) محمد رشيد رضا ـ الوحي المحمدي ص ١١٤ المطبعة السلفية.

أحداً، ولا يجزي على السوء بسوء، بل كان يعفو ويصفح، وكان بعيداً عن السيئات. إنه لم ينتقم من أحد لنفسه، ولم يضرب غلاماً ولا أمة ولا خادماً قط، بل لم يضرب حيواناً، ولم يرد سائلاً إلا إذا لم يكن عنده شيء).

وقال أنس بن مالك رضي الله عنه: (خدمته عشر سنين، فما قال لي أف قط، ولا قال لشيء فعلته لِمَ فعلته؟ ولا لشي لم أفعله إلا فعلت كذا)[1]؟، وعنه أيضاً أنه قال: (كان رسول الله ﷺ أحسن الناس خلقاً) متفق عليه.

ويذهب ابن القيم إلى أن الإسمين (أحمد أو محمد) اشتقا من أخلاقه وخصائصه المحمودة (التي لأجلها استحق أن يسمى محمداً ﷺ وأحمد، وهو الذي يحمده أهل السماء، وأهل الأرض، وأهل الدنيا والآخرة، لكثرة خصائله المحمودة التي تفوق عدد العادين وإحصاء المحصين)[2].

وما أحوجنا إلى اتباع سنة الرسول ﷺ لمقاومة الحملات المعادية المدروسة وفق أساليب علم النفس لصياغة الإنسان المسلم صياغة لتطويعه وإخضاعه لثقافة الغرب وطرق حياته[3].

---

(١) المقدسي ـ مختصر منهاج القاصدين ص ٤٤ أو الحديث متفق عليه.

(٢) ابن القيم ـ زاد المعاد في هدى خير العباد جـ ١، ص ٢٢.

(٣) هذا الأسلوب الذي كان يتبع بواسطة إنشاء معاهد يمكن أن يشكل فيها الجسم والعقل طبقاً للقوانين الطبيعية حيثما رأى الديكتاتوريون أن من المفيد تكييف الأطفال تبعاً لنظام معين (الكسيس كارليل: الإنسان ذلك المجهول ص ٣٢٤). ترجمة شفيق أسعد فريد.

يقول كارليل: (إن كل فرد يملك القوة على تعديل طريقته في الحياة، وأن يفرض على نفسه أنظمة فسيولوجية وعقلية معينة، وعمل معين، وعادات معينة، كذا اكتساب السيطرة على بدنه وعقله، ولكنه إذا وقف وحيداً فلن يستطيع أن يقاوم بيئته المادية والعقلية والاقتصادية إلى ما لا نهاية).

ولنا أن نفخر معشر المسلمين بسنة الرسول ﷺ التي تحقق لنا ـ عند اتباعها ـ المحافظة على مقوماتنا الذاتية وأصالتنا والإرتقاء بسلوكياتنا وأخلاقنا، بل من عوامل سعادتنا أيضاً أن (نتدين) ونتقرب إلى الله تعالى عندما نفرض على أنفسنا الأنظمة والعادات ونكتسب السيطرة على أبداننا وعقولنا عندما نقتدي نبيًّنا عليه الصلاة والسلام. ذلك لأن سنته من قبل الوحي الإلهي، وهو الأسوة الكاملة في تحقيق السعادة للإنسان بناء على معرفته له حق المعرفة، بينما عجزت البشرية حتى القرن العشرين ـ وسيكون ذلك حالها لأن المعرفة الصحيحة بالإنسان ينبغي أن تستمد من خارج نطاق العقل الإنساني وتجاربه أي الوحي [1].

ويقول ابن حزم (من أراد خير الآخرة، وحكمة الدنيا، وعدل السير، والإحتواء على محاسن الأخلاق كلها، واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ، وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه) [1].

---

(١) يقول كارليل (يجب الا يغيب عنا أن معرفتنا بالانسان ما زالت بدائية وأن معظم المعضلات ما زالت بدون حل) نفسه ص ٢٢٦.

٥٨ ـ أما عن الحكمة من اتباع السنة في مجال السلوك والأخلاق:

فإننا سنترك المجال لأحد المهتدين إلى الإسلام من اليهود وهو الأستاذ محمد أسد رحمة الله حيث يبين أن هناك أسباباً ثلاثة تؤكد ضرورة إقامة السنة وتبيين أطرافاً من حكمة أتباعها:

١ ـ تمرين الإنسان المسلم بطريقة منظمة على أن يحيا دائماً في حال من الوعي الداخلي واليقظة الشديدة وضبط النفس. وهذه مزية الإقتداء برسول الله ﷺ في حركاته وسكناته. إن هذا الإنضباط السلوكي وفقاً لسنته يؤدي إلى التخلص من الأعمال والعادات العفوية التي تعرقل النشاط الإنساني عن التقدم، يقول محمد أسد (إن الأعمال والعادات التي تقوم عفو الساعة، تقوم في طريق.

٥٩ ـ التقدم الروحي للإنسان كأنها حجارة عثرة في طريق الجياد المتسابقة:

٢ ـ تحقيق النفع الاجتماعي للمسلمين، لأنهم باتباع السنة (أي المنهج النبوي في الحياة) تصبح عاداتهم وطباعهم متماثلة مهما كانت أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية متنافرة.

٣ ـ ضمان الهداية إلى الحياة الإنسانية الكاملة الكفيلة بتحقيق السعادة والحياة الطيبة لأنه ﷺ يعمل بوحي إلهي، وقد أُرسل رحمة للعالمين وليس هادياً من الهداة فحسب، ولكنه الهادي إلى طريق مستقيم.

وعلى هذا تصبح شخصيته ﷺ متغلغلة إلى حد بعيد في منهاج

حياتنا اليومية نفسه، ويكون نفوذه الروحي قد أصبح العامل الحقيقي الذي يقودنا طول الحياة[1].

إننا إذ رجعنا إلى حياة المرسلين، فإننا لا نعرف إلا القليل عنهم، ومن أكثر الأنبياء ذكر موسى عليه السلام، ولكننا لا نعثر في أسفار التوراة إلا على وقائع متناثرة كتربيته في قصر فرعون، ومناصرة قومه بني إسرائيل على ظلم فرعون، وخروجه على غفلة من فرعون بصحبة قومه، واجتيازه البحر حيث وجد طريقاً بإذن الله، وغرق فرعون بعد أن تبعه.

أما تاريخ عيسى عليه السلام، وهو أقرب الأنبياء عهداً بالإسلام فإن الروايات التي بلغتنا لا تتعدى ثلاث سنوات من أواخر حياته، عندما جادل اليهود وناظرهم، هذا فيما عدا ما نعلمه عن مولده، والآيات التي أراه الله إياها (ثم غاب عن الناس وظهر لهم وهو في الثلاثين من عمره).

هذا إلى جانب إننا نفتقد في سيرة الرسل والأنبياء كافة الأعمال والأحوال التي نعثر عليها ماثلة متحققة بواسطة القائمين بها (إن العالم الذي يحتاج سكانه في حياتهم إلى أسوة تامة ليعلموا كيف تكون الرابطة بين الزوج وزوجته، وبين الصديق وأصدقائه، والأب وبنيه، والمقاتل وأعدائه، والهدنة بين المتحاربين، وكيف تنعقد. . . إلخ. ويريد أنموذجاً عالياً يأتم به إذا عبد ربه، أو عاشر الناس، ويحاول أن يلم بالقوانين التي ينبغي العمل بها بالنسبة إلى الراعي والرعية والحكام

---

(١) ينظر محمد أسد: الإسلام على مفترق الطرق ص ١٠٤ ـ ١١٠ ط دار العلم للملايين بيروت.

والمحكومين. . .)[1]، إلى غير ذلك من الأعمال التي يحتاج فيها البشر إلى قدوة في شتى نواحي الحياة. إن هذا المثال لا نجده إلا في حياة محمد ﷺ، بحث اختصت سيرته بالشمول، وتناول كافة جوانب الحياة الإنسانية، فكانت حقاً سيرة جامعة. أضف إلى ذلك أن ما وهبه الله سبحانه الرسل جميعاً قد أوتيه محمد ﷺ وحده: «وأن ما تفرَّق من مكارم الأخلاق في الرسل قد اجتمع فيه».

ولكن بسبب عدم معرفتنا بدقائق أخبارهم وأحوالهم فهذا ما يحول بين اتخاذهم أسوة كاملة، حيث يشترط أن تكون جميع نواحي الحياة في الشخصية المقتدى بها معلومة، (إن المُقْتَدى به والذي يتخذ الناس من حياته أسوة لا بد أن تكون حياته كلها واضحة صافية كالمرآة، وليلها كنهارها، لتتبين للناس المثل العليا التي يحتذونها في حياتهم بجميع أطوارها ومناحيها).

ولا نجد هذا متحققاً إلا في خاتم الأنبياء والرسل محمد ﷺ، حيث توافرت في سيرته أربع خصال هي:

١ - إن التاريخ الصحيح الممحص يصدقها ويعضدها.

٢ - إنها سيرة جامعة محيطة بمناحي الحياة وجميع شئونها وأطوارها.

٣ - إنها كاملة متسلسلة لا ينقصها أي حلقة من حلقات الحياة.

٤ - وهي عملية بحيث يعبر بها عن الفضائل والواجبات وقد حقق النبي ﷺ بسيرته كافة هذه الفضائل والواجبات التي نادى بها،

---

(١) سليمان الندوي - الرسالة المحمدية ص ٣٨ - ٤١.

فأصبحت أفعاله وأخلاقه مثلاً علياً للناس. وتظهر هنا الحكمة الإلٰهية من افتقادنا للسيرة الكاملة للرسل. والأنبياء قبله حيث بعثوا لأممهم خاصة. ولم تبقَ الحاجة لاستمرار سيرتهم في أمم أخرى بعدهم. ولكن الحاجة كانت ماسة لبقاء سيرة محمد ﷺ مسجلة ومعلومة إلى قيام الساعة (ليتيسر التأسي بها لجميع أمم الأرض. وهذا من أصدق البراهين على كونه صلوات الله عليه خاتم النبيين ولا نبي بعده، ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾[1].

والتاريخ لم يحفظ لنا تاريخ غيره من الأنبياء والرسل، حيث لا نعلم إلا بعض سيرهم وهو لا يكاد يكفي، لأن الذي نجهله عنهم أكثر بكثير مما نعلمه، بينما يحتاج من يريد أن يتخذ من سيرتهم أسوة، أن يعرف جميع أطوار حياتهم وأدوارها.

ولكن، بقي أن رسالة خاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام، قد حفظت على مر الأجيال، وأن سيرته ستظل كذلك بسبب عموميتها للناس كافة ولكي يتيسر اتخاذها قدوة للبشر جميعاً في كافة الظروف والأحوال على مدى العصور. لقد أتمها بسلوكه وبرسالته (أنه لم يبعث لينشر الأخلاق الكريمة فحسب، وإنما بعث ليتمم مكارمها)[2].

إن المسلمين يؤمنون بكافة الرسل، مع علمهم بأنهم متفاضلون ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض﴾، ولم يتم البقاء إلا لسيرة آخرهم عليه الصلاة والسلام ﴿أما غيره من الأنبياء فلم تختم النبوة

---

(١) سليمان الندوي ـ الرسالة المحمدية ص ٤٢ ـ الآية من سورة الأحزاب (٤٠).
(٢) د. عبدالحليم محمود. شخصية المسلم ص ١٣٣٨.

بأحد منهم، ولم تكن سيرتهم خالدة . . . وكانت حياتهم أسوة للذين أرسلوا إليهم من عهدهم﴾[1].

على أنه من الواضح أن سيرته ﷺ قد حفظت للإنسانية كاملة، بخلاف سيرة الأنبياء والرسل عليهم السلام قبله.

وما من شك في تمتع الأنبياء جميعاً بمعالي الأخلاق ما يجعلهم في أعلى المراتب الأخلاقية، إذ يظهر في كل منهم معالم أخلاق تبرزه عن غيره، فيظهر حماس نوح في تبليغ الدين، وشدة عناية ابراهيم بأمر التوحيد، وعرف الإيثار عن اسماعيل، وكان جهاد موسى في مواجهة فرعون وقومه جهاداً عظيماً حيث آزره أخوه هارون، وظهر يونس مقراً بذنبه فاستغفر وأناب، وكان يعقوب راضياً بأمر ربه، وكان سليمان حكيماً، وظهرت من يحيى خصال العفاف وطهارة النفس، وكان عيسى زاهداً في الدنيا، وامتاز أيوب بالصبر على الآلام، وهذه الخصال العالية هي التي تسعى البشرية للتحلي بها.

وفي تقديره لقيمة الخلق يوم القيامة قال: (ما من شيء أثقل من ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من حسن الخلق، وإن الله يبغض الفاحش البذيء) رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح. كذلك سئل صلوات الله عليه عن أكثر ما يدخل الناس الجنة قال: (تقوى الله وحسن الخلق)[2]، وفي حديث آخر: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً)[3]، ونفهم من الحديث الآتي مدى أهمية الأخلاق في ميزان

---

(١) سليمان الندوي ـ الرسالة المحمدية ص ٢٦.

(٢) رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

(٣) رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

العمل الصالح والعبادة، حيث يقول ﷺ: (إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم)[1].

٦٠ ـ سيرته باقية خالدة:

إن أفضل أنبياء الله هم المرسلون منهم، وأفضل المرسلين هم أولو العزم كما قال تعالى: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾، وقال تعالى: ﴿**وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى بن مريم وأخذنا منهم ميثاقاً غليظا**﴾، فأولوا العزم هم، نوح، وابراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد ﷺ.

وأفضل أولي العزم هو خاتمهم محمد ﷺ فإنه (إمام المتقين وسيد ولد آدم، وإمام الأنبياء إذا اجتمعوا، وخطيبهم إذا وفدوا... شفيع الخلائق يوم القيامة)[2].

ولكونه خاتم الأنبياء والمرسلين، فقد حفظت سيرته بدقائقها وتفاصيلها لتتضح للناس كافة، ولكي تتحقق فيها الأسوة الكاملة الخالدة إلى يوم القيامة، فهو القائل: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى داراً فأتمها وأكملها إلا موضع لبنة وجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون لولا موضع اللبنة، فأنا موضع اللبنة جئت فختمت الأنبياء). رواه مسلم.

---

(١) رواه أبو داود (ينظر كتاب رياض الصالحين للنووي باب حسن الخلق).
(٢) ابن تيمية ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٢٥ المكتبة السلفية.

ومن هنا يتضح أيضاً أن هدف الرسالات الإلهية هو هدف أخلاقي [1].

ومن حيث الأخلاق، فقد فهم الأوائل من قوله تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ إن الخلق بمعنى الدين، وهذا ما عبر عنه كل من ابن عباس وابن عيينة وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم حيث قالوا: (على دين عظيم)، وفي لفظ عن ابن عباس: (على دين الإسلام)، وهو أيضاً معنى السيدة عائشة السالف الذكر وكذلك قال الحسن البصري أدب القرآن هو الخلق العظيم.

ويميل ابن القيم إلى ترجيح تفسير ابن عباس رضي الله عنهما بأن الخلق هو الدين، شارحاً عبارة السيدة عائشة رضي الله عنها السالفة الذكر، إذ أن أخلاق رسول الله ﷺ مقتبسة من مشكاة القرآن، فكان كلامه مطابقاً للقرآن تفصيلاً له، وتبييناً، وعلومه علوم القرآن، وإرادته وأعماله ما أوجبه وندب إليه القرآن، وإعراضه وتركه لما منع منه القرآن، ورغبته فيما رغب فيه، وزهده فيما زهّد فيه، وكراهته لما كرهه، ومحبته لما أحبه، وسعيه في تنفيذ أوامره، وتبليغه والجهاد في إقامته، فترجمت أم المؤمنين لكمال معرفتها بالقرآن وبالرسول ﷺ، وحسن تعبيرها عن هذا كله بقولها: كان خلقه القرآن. وفهم هذا السائل لها عن هذا المعنى، فاكتفى به واشتفى) [2].

وهذه هي سيرته العطرة ﷺ.

---

(١) المقداد يالجن ـ الإتجاه الأخلاقي في الإسلام ص ٤٨.

(٢) ابن القيم ـ التبيان في أقسام القرآن ص ١٣٦. تصحيح وتعليق طه يوسف شاهين ـ مكتبة أنصار السنة المحمدية بعابدين بمصر ١٣٨٨ هـ ـ ١٩٦٨ م.

أما أحاديثه صلوات الله عليه في الحث على مكارم الأخلاق فهي كثيرة جداً: منها قوله: (البر حسن الخلق، والإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس) رواه مسلم.

وكان يقول: (إن من خياركم أحسنكم أخلاقاً) متفق عليه.

وإن كل من قرأ عن سيرته ﷺ، اتفق في الرأي مع ابن القيم بلا أدنى تردد، فمن المسلم به أن الباحث ليعجز أن يجمع في هذا الحيز الضيق من الكتاب كل فضائله وأخلاقه التي تجل عن الوصف والإحصاء، ولكن لا بأس من أن نذكر بعض محاسن الأخلاق، التي نوجزها بوصفه بأنه كان - كما فعل المقدسي بوصفه بأنه (كان رسول الله ﷺ أحلم الناس وأسخى الناس وأعطف الناس، وكان يخصف النعل ويرفع الثوب ويخرم في مهنة أهله... وكان يجيب دعوة المملوك، ويعود المرضى.. ولم يشبع من خبز بر ثلاثة أيام تباعاً... لا يجفو على أحد، ويقبل معذرة المعتذر إليه، يمزح ولا يقول إلا حقاً، لا يمضي عليه وقت في غير عمل لله تعالى، وما ضرب أحداً بيده قط، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما انتقم لنفسه إلا أن تنتهك حرمات الله، وما خير بين شيئين إلا اختيار أيسرهم، إلا أن يكون مأثماً أو قطيعة رحم، فيكون أبعد الناس منه... إلخ)[1].

وعلينا أن ننظر في القرآن لنستخرج إحدى الآيات التي تدل أن كل ما جاء به فقد امتثله الرسول ومثله للناس بفعله وبينه بقوله، أي إن كافة أفعاله وأقواله مستمدة من القرآن فما (من حكم أو توجيه في القرآن إلا وقد بينه الرسول للناس بقوله وعمله وخلقه هدياً

---

(١) المقدسي - مختصر منهاج القاصرين ص ١٤٣ - ١٤٤.

وسمتاً)[1]، فمن حيث الأقوال، فإن هذا معنى قوله تعالى: ﴿**لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾، ومن حيث خلقه، فقد أوجزته السيدة عائشة رضي الله عنها عندما سألها بعض الصحابة أن تصف لهم أخلاق رسول الله وتصرفاته، فأجابتهم (ألم تقرأوا القرآن الكريم؟ لقد كان خلق رسول الله ﷺ القرآن). وهكذا نفهم من عبارتها، على إيجازها وعمقها، إنه إذا كانت آيات القرآن وسوره أصوات وكلمات فإن عمل الرسول وخلقه معانيها وتفسيرها[2].

(١) سليمان الندوي ـ الرسالة المحمدية ص ١٠٦ المطبعة السلفية.
(٢) ابن تيمية ـ أمراض القلوب وشفاؤها ص ٢٤ المطبعة السلفية.

١ ـ مراتب الحيوان:

قال: نعود إلى ذكر مراتب الحيوان فنقول: إن ما أهدى منها إلى الإزدواج وطلب النسل وحفظ الولد وتربيته والإشفاق عليه بالكن والغش واللباس، كما تشاهد فيما يلد ويبيض وتغذيته إما باللبن وإما بنقل الغذاء إليه فإنه أفضل مما لا يهتدي إلى شيء منها. ثم لا تزال هذه الأحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من أفق الإنسان فحينئذ يقبل التأديب ويصير بقبوله للأدب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات.

ثم تتزايد في الحيوان حتى يحاكي الإنسان من تلقاء نفسه وتشبه به من غير تعليم كالقردة وما أشبهها ويبلغ من ذكائها أن تستكفي في التأدب بأن ترى الإنسان يعمل عملاً فتعمل مثله من غير أن تحوج الإنسان إلى تعب بها ورياضة لها وهذه غاية أفق الحيوان التي إن تجاوزها وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن أفقه وصار في أفق الإنسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والآلات التي يستعملها والصور التي تلائمها.

فإذا بلغ هذه الرتبة تحرك إلى المعارف واشتاق إلى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل يقتدر بها على الترقي والإمعان في هذه الرتبة كما كان ذلك في المراتب الأخرى التي ذكرناها وأول هذه المرتبة من الأفق الإنساني المتصل بآخر ذلك الأفق الحيواني مراتب الناس الذين يسكنون في أقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كأواخر الترك من بلاد يأجوج ومأجوج وأواخر الزنج وأشباههم من الأمم التي لا تميز عن القرود إلا بمرتبة يسيرة. ثم تتزايد فيهم قوة التمييز

والفهم إلى أن يصيروا إلى وسط الأقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل، وإلى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله عز وجل بالمحسوسات ثم يستعد بهذا القبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالإرادة والسعي والإجتهاد الذي ذكرناه فيها تقدم حتى يصل إلى آخر أفقه، فإذا صار إلى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة وهذا أعلى مرتبة الإنسان وعندها تتأخذ الموجودات ويتصل أولها بآخرها.

وهو الذي يُسمَّى دائرة الوجود لأن الدائرة هي التي قيل في حدها إنها خط واحد يبتدىء بالحركة من نقطة وينتهي إليها بعينها ودائرة الوجود هي المتأحدة التي جعلت الكثرة وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على موجدها وحكمته وقدرته ووجوده تبارك اسمه وتعالى جده وتقدس ذكره.

ولولا أن شرح هذا الموضوع لا يليق بصناعة تهذيب الأخلاق لشرحته وأنت تقف عليه إن بلغت هذه الرتبة بمشيئة الله. وإذاتصورت قدر ما أومأنا إليه وفهمته اطلعت على الآلة التي خلقت وندبت إليها وعرفت الأفق الذي يتصل بأفقك وينقلك في مرتبة بعد مرتبة وركوبك طبقاً عن طبق، وحدث لك الإيمان الصحيح وشهدت ما غاب عن غيرك من الدهماء، وبلغت أن تتدرج إلى العلوم الشريفة المكونة التي مبدؤها تعلم المنطق فإنه الآله في تقويم الفهم والعقل الغريزي.

ثم الوصول إلى معرفة الخلائق وطباعها، ثم التعلق بها والتوسع فيها والتوصل منها إلى العلوم الآلهية، وحينئذ تستعد لقبول مواهب الله عز وجل وعطاياه فيأتيك الفيض الإلّهي فتسكن عن قلق الطبيعة

وحركاتها نحو الشهوات الحيوانية، وتلحظ المرتبة التي ترقيت فيها أولا فأولاً من مراتب الموجودات. وعملت أن كل مرتبة منها محتاجة إلى ما قبلها في وجودها وعلمت أن الإنسان لا يتم له كماله إلا بعد أن يحصل له ما قبله، وإذا صار إنساناً كاملاً وبلغ غاية أفقه أشرق نور الأفق الأعلى عليه وصار إما حكيماً تاماً تأتيه الإلهامات فيما يتصرف فيه من المحاولات الحكيمة والتأثيرات العلوية في التصويرات العقلية، وإما نبياً مؤيداً يأتيه الوحي على ضروب المنازل التي تكون له عند الله تعالى ذكره ـ فيكون حينئذ واسطة بين الملأ الأسفل. وذلك بتصوره حال الموجودات كلها والحال التي ينتقل إليها من حال الأنسية ومطالعة الآفاق التي ذكرناها. وحينئذ يفهم عن الله عز وجل قوله: **﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين﴾** وتصور معنى قوله ﷺ: «هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وإذا بلغ الكلام إلى ذكر هذه المنزلة العالية الشريفة التي أهل الإنسان لها ونسقنا أحواله التي يترقى فيها وأنه يكون أولها بالشوق إلى المعارف والعلوم فينبغي أن نزيد في بيانه وشرحه فنقول.

٢ ـ الشوق إلى المعارف والعلوم:

قال: إن هذا الشوق ربما ساق الإنسان على منهاج قويم وقصد صحيح حتى ينتهي إلى غاية كماله وهي سعادته التامة. وقلما يتفق ذلك، وربما أعوج به عن السمت والسنن، وذلك لأسباب كثيرة يطول ذكرها ولا حاجة بك إلى علمها الآن وأنت في تهذيب خلقك. فكما أن الطبيعة المدبرة للأجسام وربما شوقت إلى ما ليس بتمام للجسم الطبيعي لعلل تحدث به وآفات تطرأ عليه بمنزلة من يشتاق إلى أكل الطين وما

جرى مجراه مما لا يكمل طبيعة الجسد بل يهدمه ويفسده. كذلك أيضاً النفس الناطقة ربما اشتاقت إلى النظر والتمييز الذي لا يكملها ولا يشوقها نحو سعادتها، بل يحركها إلى الأشياء التي تعوقها وتقصر بها عن كمالها فحينئذ يحتاج إلى علاج نفساني روحاني كما احتاج في الحالة الأولى إلى المؤدبين وللسددين، فإن وجود تلك الطبائع الفائقة التي تنساق بذاتها من غير توفيق إلى السعادة عسرة الوجود ولا توجد إلا في الأزمنة الطوال والمدد البعيدة. وهذا الأدب الحق الذي يؤدينا إلى غايتنا يجب أن تلحظ فيه المبدأ الذي يجرى مجرى الغاية حتى إذا لحظت الغاية تدرج منها إلى الأمور الطبيعية على طريق التحليل ثم يبتدىء من أسفل على طريق التركيب فيسلك فيها إلى أن ينتهي إلى الغاية التي لحظت أولاً.

وهذا المعنى هو الذي أحوجنا في المبدأ لهذا الكتاب وفي فصول أخر منه أن نذكر أشياء عالية لا تليق بهذه الصناعة ليشوق إليها من يستحقها. وليس يمكن الإنسان أن يشتاق إلى ما لا يعرفه ألبتة. فإذا لحظتها من فيه قبول لها وعناية بها عرفها بعض المعرفة فتشوقها وسعى نحوها واحتمل التعب والنصب فيها. وينبغي أن يعلم أن كل إنسان معد نحو فضيلة ما فهو إليها أقرب وبالوصول إليها أحرى.

ولذلك لا تصير سعادة الواحد من الناس غير الآخر إلا من أتفق له نفس صافية وطبيعة فائقة فينتهي إلى غايات الأمور وإلى غاية غاياتها عن السعادة القصوى التي لا سعادة بعدها.

٣ ـ الواجب على الحاكم:

قال: ولأجل ذلك يجب على مدير المدن أن يسوق كل إنسان نحو

سعادته التي تخصه ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: أحدهما في تسديد نحو الصناعات والأعمال الحسنية، وإذا سددهم نحو السعادة الفكرية بدأ بهم من الغاية الأخيرة على طريق التحليل ووقف بهم عند القوى التي ذكرناها. وإذا سددهم نحو السعادة العملية بدأ بهم من عند هذه القوى وانتهى بهم إلى تلك الغاية. ولما كان غرضنا في هذا الكتاب السعادة الخلقية وأن تصدر عنا الأفعال كلها جميلة كما رسمنا في صدر الكتاب وعملناه لمحبي الفلسفة خاصة لا للعوام وكان النظر يتقدم العمل.

وجب أن نذكر الخير المطلق والسعادة الإنسانية لتلحظ الغاية الأخيرة ثم تطلب بالأفعال الإرادية التي ذكرنا جملها في المقالة الأولى. وأرسطو طاليس إنما بدأ كتابه بهذا الموضع وافتتحه بذكر الخير المطلق ليعرف ويتشوّق.

ونحن نذكر ما قاله ونتبعه بمن أخذناه أيضاً عنه في مواضع أخرى ليجتمع ما فرقه ونضيف إلى ذلك ما أخذناه عن مفسري كتبه المنقلين لحكمته نحو استطاعتنا والله الموفّق المؤيد فإن الخير بيده وهو حسبنا الله ونعم الوكيل.

٤ ـ الخير والسعادة:

قال: نبدأ بمعونة الله في هذه المقالة بذكر الفرق بين الخير والسعادة، بعد أن نذكر ألفاظ أرسطو طاليس إقتداء به وتوفيقه لحقه فنقول: إن الخير على ما حده واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل وهو الغاية الأخيرة. وقد يسمي الشيء النافع في هذه الغاية

خيراً فأما السعادة فهي الخير بالإضافة إلى صاحبها وهي كماله له.

فالسعادة إذا خير ما وقد تكون سعادة الإنسان غير سعادة الفرس، وسعادة كل شيء في تمامه وكماله الذي يخصه. فأما الخير الذي يقصده الكل بالشوق فهو طبيعة تقصد ولها ذات وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس فهم بأجمعهم مشتركون فيها. فأما السعادة فهي خير ما لواحد واحد من الناس فهي إذا بالإضافة ليست لها ذات معينة وهي تختلف بالإضافة إلى قاصديها.

فلذلك يكون الخير المطلق غير مختلف فيه. وقد يظن بالسعادة فهي تكون لغير الناطقين. فإن كان ذلك فإنما هي استعدادات فيها لقبول تماماتها وكمالاتها من غير قصد ولا روية ولا إرادة، وتلك الإستعدادات هي الشوق أو ما يجري مجرى الشوق من الناطقين بالإرادة. فأما ما يتأتى للحيوانات في مآكلها ومشاربها وراحاتها فينبغي أن يسمى بختاً أو إتفاقاً ولا يؤهل لإسم السعادة كما يسعى في الإنسان أيضاً. وإنما استحسن الحد الذي ذكرنا للخير المطلق لأن العقل لا يطلق السعي والحركة إلا إلى نهاية، وهذا أول في العقل، ومثال ذلك أن الصناعات والهمم والتدبير الاختيارية كلها يقصد بها خير ما وما لم يقصد به الخير ما فهو عبث والعقل يحظره ويمنع منه، وبالواجب صار الخير المطلق هو المقصود إليه من كل الناس، ولكن بقي أن يعلم ما هو وما الغاية الأخيرة منه التي هي غاية الخيرات التي ترتقي الخيرات كلها إليها حتى نجعله غرضنا ونتوجه إليه، ولا نلتفت إلى غيره ولا تنتشر أفكارنا في الخيرات الكثيرة التي تؤدي إليه إما تأدية بعيدة وإما تأدية قريبة ولا نغلط أيضاً فيما ليس بخير فنظنه خيراً ثم نفني أعمارنا في طلبه والتعب به وكلا بمشيئة الله وعونه.

٥ ـ أقسام الخير:

قال: الخير على ما قسمه أرسطو طاليس وحكاه عنه فرفوريوس وغيره، قال: الخيرات منها ما هي شريفة ومنها ما هي ممدوحة ومنها ما هي بالقوة، كذلك وما هي نافعة فيها، فالشريفة منها هي التي شرفها الله من ذاتها وتجعل من اقتناها شريفاً وهي الحكمة والعقل والممدوحة منها مثل الفضائل والأفعال الجميلة الإرادية والتي هي القوة مثل التهيء والإستعداد لنيل الأشياء التي تقدمت والنافعة هي جميع الأشياء التي تطلب لا لذاتها بل ليتوصل بها إلى الخيرات (وعلى جهة أخرى) الخيرات منها ما هي غايات ومنها ما ليست بغايات، والغايات منها ما هي غير تامة. فالتي هي تامة كالسعادة وذلك إنا إذا وصلنا إليها لم نحتج أن نستزيد إليها بشيء آخر. والتي هي غير تامة فكالصحة واليسار من قبيل إنا إذا وصلنا احتجنا أن نستزيد فنقتني أشياء أُخر. وأما التي ليست بغاية البتة فكالعلاج والعلم والرياضة (وعلى جهة أخرى) الخيرات منها ما هو مؤثر لأجل ذاته ومنها ما هو مؤثر لأجل غيره، ومنها ما هو مؤثر للأمرين جميعاً، ومنها ما هو خير عند الضرورة والإتفاقات التي تتفق لبعض الناس وفي وقت دون وقت. وأيضاً منها ما هو خير لجميع الناس ومن جميع الوجوه (وعلى جهة أخرى) الخيرات منها ما هو في الجوهر ومنها ما هو في الكمية، ومنها ما هو في الكيفية وفي سائر المقولات كالقوس والملكات.

ومنها كالأحوال ومنها كالأفعال ومنها كالغايات ومنها كالمواد ومنها كالآلات ووجود الخيرات في المقولات كلها يكون على هذا المثال. أما في الجوهر أعني ما ليس بعرض فالله تبارك وتعالى هو الخير الأول فإن

جميع الأشياء تتحرك نحوه بالشوق إليه ولأن مآل الخيرات الآلهية من البقاء والسرمدية والتمام منه وإما في الكمية، فالعدد المعتدل والمقدار المعتدل، وإما في الكيفية فكالذات، وإما في الإضافة فكالصدقات والرياسات وأما في الأين والمتى فكالمكان المعتدل والزمان الأنيق البهج. وإما في الموضع فكالقعود والإضطجاع والإتكاء الموافق.

وإما في الملك فكالأموال والمنافع وإما في الإنفعال فكالسماع الطيب وسائر المحسوسات المؤثرة وإما في الفعل فكنفاذ الأمر ورواج الفعل (وعلى جهة أخرى) الخيرات منها معقولات ومنها محسوسات.

٦ ـ السعادة:

قال: وأما السعادة فقد قلنا إنها خير ما وهي تمام الخيرات وغاياتها والتمام هو الذي إذا بلغنا لم نحتج معه إلى شيء آخر فلذلك نقول: إن السعادة هي أفضل الخيرات ولكنا نحتاج في هذا التمام الذي هو الغاية القصوى إلى سعادات أخرى وهي التي في البدن والتي خارج البدن (وأرسطو طاليس) يقول إنه يسر على الإنسان أن يفعل الأفعال الشريفة بلا مادة مثل إتساع اليد وكثرة الأصدقاء وجودة البخت. قال: ولهذا ما احتاجت الحكمة إلى صناعة الملك في إظهار شرفها. قال ولهذا قلنا إن كان شيء عطية من الله تعالى وموهبة للناس فهو السعادة لأنها عطية منه عز اسمه وموهبة في أشرف منازل الخيرات وفي أعلى مراتبها وهو خاصة بالإنسان التام ولذلك لا يشاركه فيها من ليس بتمام كالصبيان ومن يجري مجراهم.

وأما أقسام السعادة على مذهب هذا الحكيم فهي خمسة أقسام: أحدها في صحة البدن ولطف الحواس ويكون ذلك من اعتدال المزاج

أعني أن يكون جيد السمع والبصر والشم والذوق واللمس. والثاني في الثروة والأعوان وأشباهها حتى يتسع لأن يضع المال في موضعه ويعمل به سائر الخيرات ويواسي منه أهل الخيرات خاصة والمستحقين عامة ويعمل به كل ما يزيد في فضائله ويستحق الثناء والمدح عليه. والثالث أن تحسن أحدوثته في الناس وينتشر ذكره بين أهل الفضل فيكون ممدوحاً بينهم ويكثرون الثناء عليه لما يتصرف فيه من الإحسان والمعروف. والرابع أن يكون منجحاً في الأمور، وذلك إذا استتم كل ما روى فيه وعزم عليه حتى يصير إلى ما يأمله منه، والخامس أن يكون جيد الرأي صحيح الفكر سليم الإعتقادات في دينه وغير دينه يريك من الخطأ والزلل جيد المشورة في الآراء، فمن اجتمعت له هذه الأقسام كلها فهو السعيد الكامل على مذهب هذا الرجل الفاضل، ومن حصل له بعضها كان لحظة من السعادة بحسب ذلك. وأما الحكماء قبل هذا الرجل مثل فيثاغورس وبقراط وأفلاطون وأشباههم فإنهم أجمعوا على أن الفضائل والسعادة كلها في النفس وحدها - ولذلك لما قسموا السعادة جعلوها كلها في قوى النفس التي ذكرناها في أول الكتاب (وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة) وأجمعوا على أن هذه الفضائل هي كافية في السعادة ولا يحتاج معها إلى غيرها من فضائل البدن ولا ما هو خارج البدن، فإن الإنسان إذا حصل تلك الفضائل لم يضره في سعادته أن يكون سقيماً ناقص الأعضاء مبتلي بجميع أمراض البدن: اللهم إلا أن يلحق النفس منها مضرة في خاص أفعالها مثل فساد العقل ورداءة الذهن وما أشبهها. وأما الفقر والخمول وسقوط الحال وسائر الأشياء الخارجة عنها فليست عندهم بقادحة في السعادة ألبتة، وأما الرواقيون وجماعة من الطبيعيين فإنهم جعلوا البدن جزء من

الإنسان ولم يجعلوه آلة كما شرحناه فيما تقدم. فلذلك اضطروا إلى أن يجعلوا السعادة التي في النفس غير كاملة إذا لم يقترن بها سعادة البدن وما هو خارج البدن أيضاً أعني الأشياء التي تكون بالبخت والجد والمحققون من الفلاسفة يحقرون أمر البخت وكل ما يكون به ومعه ولا يؤهلون تلك الأشياء لإسم السعادة لأن السعادة شيء ثابت غير زائل ولا متغير وهي أشرف الأمور وأكرمها وأرفعها فلا يجعلون لأحسن الأشياء وهو الذي يتغير ولا يثبت ولا يتحصل بزوية ولا بكر ولا يتأتى بعقل وفضيلة فيها نصيب، ولهذا النظر اختلف القدماء في السعادة العظمى فظن قوم إنها لا تحصل للإنسان إلا بعد مفارقة البدن والطبيعات كلها وهؤلاء هم القوم الذين حكينا عنهم أن السعادة العظمى هي في النفس وحدها وسمو الإنسان ذلك الجوهر وحده دون البدن ولذلك حكموا أنها ما دامت في البدن بالطبيعة وكدرها ونجاسات البدن وضروراته وحاجات الإنسان به وافتقاراته إلى الأشياء الكثيرة فليست سعيدة على الإطلاق. وأيضاً لما رواها لا تكمل لوجود الأشياء العقلية لأنها لا تستر عنها بظلمة الهيولي أعني قصورها ونقصانها ظنوا أنها إذا فارقت هذه الكدورة فارقبت الجهالات وصفت وخلصت وقبلت الإضاءة والنور الإلهي أعني العقل التام. ويجب على رأي هؤلاء أن الإنسان لا يسعد السعادة التامة إلا في الآخرة بعد موته وأما الفرقة الأخرى فإنها قالت إنه من القبيح الشنيع أن يظن إن الإنسان ما دام حياً يعمل الأعمال الصالحة ويعتقد الأراء الصحيحة ويسعى في تحصل الفضائل كلها لنفسه أولاً ثم لأبناء جنسه ثانياً ويخلف رب العزة تقدس ذكره في خلقه بهذه الأفعال المرضية فهو شقي ناقص حتى إذا مات وعدم هذه الأشياء صار سعيداً تام السعادة.

وأرسطو طاليس يتحقق بهذا الرأي وذلك أنه تكلم في السعادة الإنسانية، والإنسان هو المركب عنده من بدن ونفس، ولذلك حدّ الإنسان بالناطق المائت وبالناطق الماشي برجلين وما أشبه ذلك، وهذه الفرقة وهي التي رئيسها أرسطو طاليس رأت أن السعادة الإنسانية تحصل للإنسان في الدنيا إذا سعى لها وتعب بها حتى يصير إلى أقصاها، ولما رأى الحكيم ذلك وأن الناس مختلفون في هذه السعادة الإنسانية وأنها قد أشكلت عليهم إشكالاً شديداً احتاج أن يتعب في الإبانة عنها وإطالة الكلام فيها. وذلك أن الفقير يرى أن السعادة العظمى في الثروة واليسار والمريض يرى أنها في الصحة والسلامة. والذليل يرى أنها في الجاه والسلطان. والخليع يرى أنها في التمكن من الشهوات كلها على إختلافها، والعاشق يرى أنها في الظفر بالمعشوق. والفاضل يرى أنها في إفاضة المعروف على المستحقين. والفيلسوف يرى أنها كانت كلها مرتبة بحسب تقسيط العدل أعني عند الحاجة وفي الوقت الذي يجب وكما يجب وعند من يجب هي سعادات كلها وما كان منها يراد لشيء آخر فلذلك الشيء أحق بإسم السعادة ولما كانت كل واحدة من هاتين الفرقتين نظرت نظراً ما وجب أن نقول في ذلك ما نراه صواباً وجامعاً للرأيين فنقول.

٧ - رأي مسكويه في السعادة:

قال: إن الإنسان ذو فضيلة روحانية يناسب بها الأرواح الطيبة التي تسمى ملائكة وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام لأنه مركب منهما فهو بالخير الجسماني الذي يناسب به الأنعام مقيم في هذا العالم

السفلي مدة قصيرة ليعمره وينظمه ويرتبه. حتى إذا ظفر بهذا المرتبة على الكمال انتقل إلى العالم العلوي وأقام فيه دائماً سرمداً في صحبة الملائكة والأرواح الطيبة وينبغي أن يفهم من قولنا العالم السفلي والعالم العلوي ما ذكرناه فيما تقدم. فإنا قد قلنا هناك إنا لسنا نعني بالعلوي المكان الأعلى في الحس ولا بالعالم السفلي المكان الأسفل في الحس، بل كل محسوس فهو أسفل وإن كان محسوس في المكان الأعلى. وكل معقول فهو أعلى وإن كان معقولاً في المكان الأسفل، وينبغي أن يعلم أنه لا يحتاج في صحة الأرواح الطيبة المستغنية عن الأبدان إلى شيء من السعادات البدنية التي ذكرناها سوى سعادة النفس فقط أعني المعقولات الأبدية التي هي الحكمة فقط. فإذا ما دام الإنسان إنساناً فلا تتم له السعادة إلا بتحصيل الحالين جميعاً، وليس يحصلان على التمام إلا بالأشياء النافعة في الوصول إلى الحكمة الأبدية. فالسعيد إذاً من الناس يكون في إحدى مرتبتين. إما في مرتبة الأشياء الجسمانية متعلقاً بأحوالها السفلى سعيداً بها وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة باحثاً عنها مشتاقاً إليها متحركاً نحوها مغتبطاً بها. وإما أن يكون في رتبة الأشياء الروحانية متعلقاً بأحوالها العليا سعيداً بها وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية معتبراً بها، ناظراً في علاقات القدرة الأهلية ودلائل الحكمة البالغة مقتدياً بها ناظماً لها مفيضاً للخيرات عليها سابقاً لها نحو الأفضل، فالأفضل بحسب قبولها وعلى نحو استطاعتها وأي امرىء لم يحصل في إحدى هاتين المنزلتين فهو في رتبة الأنعام بل هو أضل وإنما صار أضل لأن تلك غير معرضة لهذه الخيرات ولا أعطيت استطاعة تتحرك بها نحو هذه المراتب العالية.

وإنما تتحرك بقواها نحو كمالاتها الخاصة بها، والإنسان معرض لها

مندوب إليها مزاح العلة فيها، وهو مع ذلك غير محصل لها ولا ساعٍ نحوها. وهو مع ذلك مؤثر لضدها يستعمل قواه الشريفة في الأمور الدنيئة وتلك محصلة لكمالاتها التي تخصها فإذا الأنعام إذا منعت الخيرات الأنسية حرمت جوار الأرواح الطيبة ودخول الجنة التي وعد المتقون فهي معذورة. والإنسان غير معذور. مثل الأول مثل الأعمى إذا جار عن الطريق فتردى في بئر فهو مرحوم غير ملوم، ومثل الثاني بصير يجور على بصيرة يؤدي في البئر فهو ممقوت ملوم. وإذا قد تبين أن السعيد لا محالة في أحمق المرتبتين اللتين ذكرناها فقد تبين أيضاً أن أحدهما ناقص مقصّر عن الأخرين إلا نقص منهما ليس يخلو ولا يتعرى من الآلام والحسرات لأخر خدائع الطبيعة والزخارف الحسية التي تعترضه فيما يلابسه وتعوقه عما يلاحقه وتمنعه من الترقي فيها على ما ينبغي تشغله بما يتعلق به من الأمور الجسمانية صاحب هذه المرتبة غير كامل على الإطلاق، ولا سعيد تام وإن صاحب المرتبة الأخرى هوالسعيد التام وهو الذي يتوفر حظه من الحكمة فهومقيم بروضتيه بين الملأ الأعلى يستمد منهم لطائف الحكمة ويستنير بالنور الإلهي وتتزايد من فضائله بحسب عنايته بها وقلة عوائقه عنها. ولذلك يكون أبداً بذاته مغتبطاً بحاله، وبما يحصل له دائماً من فيض نور الأمل قليل يسر إلا بتلك الأحوال ولا يغتبط إلا بتلك المحاسن ولا يهش إلا لإظهار تلك الحكمة بين أهلها ولا يرتاح إلا لمن ناسبه أو قاربه وأحب الاقتباس منه، وهذه المرتبة التي من وصل إليها فقد وصل إلى آخر السعادات وأقصاها وهو الذي لا يبالي بفراق الأحباب من أهل الدنيا ولا يتحسر على ما يفوته من التنعم فيها. وهوالذي يرى جسمه وماله وجميع خيرات الدنيا التي صداها في السعادات التي في بدنه والخارجة عنه كلها كلاً

عليه إلا في ضرورات يحتاج إليها لبدنه الذي هو مربوط به لا يستطيع الإنحلال عنه إلا عند مشيئة خالقه وهو الذي يشتاق إلى صحبة أشكاله وملاقاة من يناسبه من الأرواح الطيبة والملائكة المقربين. وهو الذي لا يفعل إلا ما أراده الله منه ولا يختار إلا ما قرب إليه ولا يخالفه إلى شيء من شهواته الرديئة ولا ينخدع بخدائع الطبيعة ولا يلتفت إلى شيء يعوقه عن سعادته.

وهو الذي لا يحزن على فقد محبوب ولا يتحسر على فوت مطلوب. إلا أن هذه المرتبة الأخيرة تتفاوت تفاوتاً عظيماً أعني أن من يصل إليها من الناس يكون على الطبقات كثيرة غير متقاربة وهاتان المرتبتان هما اللتان ساق الحكيم الكلام إليهما واختار المرتبة الأخيرة منهما وذلك في كتابه المسمى «فضائل النفس» وأنا أورد ألفاظه التي نقلت إلى العربية بعينها قال:

٨ - أول مراتب الفضائل:

قال: أول رتب الفضائل تسمى سعادة وهي أن يصرف الإنسان إرادته ومحاولاته إلى مصالحه في العالم المحسوس والأمور المحسوسة من أمور النفس والبدن، وما كان من الأحوال متصلاً بهما ومشاركاً لهما من الأمور النفسانية ويكون تصرفه في الأحوال المحسوسة تصرفاً لا يخرج به عن الاعتدال الملائم لأحواله الحسية. وهذه حال قد يتلبس فيها الإنسان بالأهواء والشهوات إلا أن ذلك بقدر معتدل غير مفرط وهو إلى أن ينبغي أقرب منه إلى ما لا يسيغه وذلك أنه يجري أمر، نحو صواب التدبير المتوسط في كل فضيلة ولا يخرج به عن تقدير الفكر وإن لابس الأمور المحسوسة وتصرف فيها.

ثم الرتبة الثانية وهي التي يصرف الإنسان فيها إرادته ومحاولاته فيها إلى الأمر الأفضل من صلاح النفس والبدن من غير أن يتلبس مع ذلك بشيء من الأهواء والشهوات ولا يكترث بشيء من النفسيات المحسوسة إلا بما تدعوه إليه الضررة. ثم تتزايد رتبة الإنسان في هذا الضرب من الفضيلة. وذلك أن الأماكن والرتب في هذا الضرب من الفضائل كثيرة بعضها فوق بعض وسبب ذلك: -

إما أولا فاختلاف طبائع الناس. وثانياً على حسب العادات، وثالثاً بحسب منازلهم ومواضعهم من الفضل والعلم والفهم، رابعاً بحسب هممهم. وخامساً بحسب شوقهم ومعاناتهم ويقال أيضاً: بحسب حدهم. ثم تكون النقلة في آخر المرتبة أعني هذا الصنف من الفضيلة إلى الفضيلة الآلهية المحضة. وهي التي لا يكون فيها تشوف إلى آتٍ ولا تلفت إلى ماضٍ ولا تشييع لحال ولا تطلع إلى ناء ولا ضن بقريب، ولا خوف ولا فزع من أمر ولا شغف بحال ولا طلب ولا ما تدعو الضرورة إليه من حاجة البدن والقوى الطبيعية ولا القوى النفسانية. لكن يتصرف بتصرف الخير العقلي في أعالي رتب الفضائل وهو صرف الوكد إلى الأمور الآلهية ومعاناتها ومحاولاتها بلا طلب عوض أعني أن يكون تصرفه فيها ومعاناته ومحاولته لها لنفس ذاتها فقط وهذه الرتبة أيضاً تتزايد بالناس بحسب الهمم والشوق وفضل المعاناة والمحاولة وقوة النحيزة؟ وصحة الثقة وبسب منزلة من بلغ إلى هذا المبلغ من انفضيلة في هذه الأحوال التي عددناها إلى أن يكون تشبهه بالصلة الأولى واقتداؤه بها وبأفعالها.

٩ - آخر مراتب الفضائل:

قال: وآخر المراتب في الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلها

أفعال إلهية وهذه الأفعال هي خير محض والفعل إذا كان خيراً محضاً فليس يفعله فاعله من أجل شيء آخر غير الفعل نفسه. وذلك أن الخير المحض هو غاية متوخاة لذاتها أي هو الأمر المطلوب المقصود لذاته. والأمر الذي هو غاية في نهاية التعاسة ليس يكون من أجل شيء آخر. فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية فهي كلها إنما تصدر عن لبه وذاته الحقيقية التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة وتزول وتتهدر سائر دواعي طباعه البدني بسائر عوارض النفسين البهيميتين وعوارض التخيل المتولد عنهما وعن دواعي نفسه الحسية فلا يبقى له حينئذ إرادة ولا همة خارجتان عن فعله من أجلها يفعل ما يفعل. لكنه يفعل ما يفعله بلا إرادة ولا همة في سوى الفعل أي لا يكون غرضه من فعله غير ذات الفعل وهذا هو سبيل العقل الإلهي. فهذه الحال هي آخر رتب الفضائل التي يتقبل فيها الإنسان أفعال المبدأ الأول خالق الكل عز وجل.

أعني أن يكون فيما يفعله لا يطلب به حظاً ولا مجازاة ولا عوضاً ولا زيادة، لكن يكون فعله بعينه هو غرضه أي ليس يفعل من أجل شيء آخر سوى ذات الفعل. ومضي ذاته أن لا يفعل ما يفعله من أجل شيء غير فعله نفسه وذاته نفسها هي الفعل الإلهي نفسه وهكذا يفعل الباري تعالى لذاته لا من أجل شيء آخر خارج عنه. وذلك أن فعل الإنسان في هذه الحالة يكون كما قلنا خيراً محضاً وحكمة محضة فيبدأ بالفعل لنفس إظهار الفعل فقط لا لغاية أخرى يتوخاها بالفعل وهكذا أفعل الله عز وجل الخاص به ليس هو على القصد الأول من أجل شيء خارج عن ذاته. أعني ليس ذلك من أجل سياسة الأشياء التي نحن بعضها لأنه لو كان كذلك لكانت أفعاله حينئذ إنما كانت وتكون وتتم

بمشارفة الأمور التي من الخارج، ولتدبيرها وتدبير أحوالها وإهتمامه بها. وعلى هذا تكون الأشياء التي من الخارج أسباباً وعللاً لأفعاله. وهذا شنيع قبيح تعالى الله عنه علواً كبيراً. لكن عنايته عز وجل بالأشياء التي من خارج وفعله الذي يدبرها به ويرفدها إنما هو على القصد الثاني وليس يفعل ما يفعله من أجل الأشياء أنفسها لكن من أجل ذاته أيضاً.

وذلك لأجل أن ذاته تفضل لذاتها لا من أجل المفضل عليه ولا من أجل شيء آخر. وهكذا سبيل الإنسان إذا بلغ إلى الغاية القصوى في الإمكان من الاقتداء بالباري عز وجل وتكون أفعاله التي يفعلها على القصد الأول من أجل ذاته نفسها التي هي العقل الألهي ومن أجل الفعل نفسه.

وإن فعل فعلاً يرفد به غيره وينفعه به فليس فعله ذلك على القصد الأول من أجل ذلك الغير لكن يفعل بذلك الغير ما يفعله به بقصد ثانٍ، وفعله ذلك من أجل ذاته بالقصد الأول ومن أجل الفعل نفسه أي لنفس الفضيلة ولنفس الخير لأن فعله ذلك فضيلة وخير ففعله لنفس الفعل لا لإجتلاب منفعة ولا لدفع مضرة ولا للتباهي وطلب الرياسة ومحبة الكرامة، فهذا هو غرض الفلسفة ومنتهى السعادة. إلا أن الإنسان لا يصل إلى هذه الحال حتى تفنى إرادته كلها التي يحسب الأمور الخارجة وتفني العوارض النفسانية وتموت خواطره التي تكون عن العوارض ويمتلىء شعاراً إلهياً وهمة إلهية.

وإنما يمتلىء من ذلك إذا صفا من الأمر الطبيعي البتة وهي منه نفياً كاملاً. ثم حينئذ يمتلىء معرفة إلهية وشوقاً إلهياً ويوقن بالأمور الإلهية بما يتقرر في نفسه وفي ذاته التي هي العقل كما تقررت فيه القضايا الأولى التي تسمى العلوم الأوائل.

إلا أن تصور العقل ورويته في هذه الحال بالأمور الإلهية وتيقنه لها يكون بمعنى أشرف وألطف، وأشهر انكشافاً له وبياناً من القضايا الأولى التي تسمى العلوم الأوائل العقلية، فهذه ألفاظ هذا الحكيم قد نقلتها نقلاً (وهي نقل أبي عثمان الدمشقي وهذا الرجل فصيح باللغتين جميعاً أعني اليونانية والعربية مرضى النقل عند جميع من طالع هاتين اللغتين، وهو مع ذلك شديد في لفظ ولا معنى، ومن رجع إلى هذا الكتاب أعني المسمى بفضائل النفس قرأ هذه الألفاظ كما نقلتها، وليست تحصل هذه المرتبة التي يترقى فيها صاحب السعادة التامة إلا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلها علماً صحيحاً ويستوِ فيها أولاً كما وتبناها في كتابنا المسمى بترتيب السعادات. ومن ظن الناس أنه يصل إليها بغير تلك الطريقة، وعلى غير ذلك المنهج فقد ظن باطلاً وبعد عن الحق بعداً كثيراً، وليتذكر في هذا الموضوع الخطأ العظيم الذي وقع فيه قوم ظنوا أنهم يدركون الفضيلة بتعطيل القوة العالمة وإهمالها وبترك النظر الخاص بالعقل وإكتفائهم بأعمال ليست مدينة ولا بحسب ما يقسطه التمييز والعقل.

وقد سماهم قوم العاملة والناجية.

ولذلك رتبنا هذا ليلحظ منها السعادة الأخيرة المطلوبة بالحكمة البالغة، وتتهذب لها النفس وتتهيأ لقبولها غسلاً وتنقية من الأمور الطبيعية وشهوات الأبدان. ولذلك سميته أيضاً بكتاب طهارة الأعراق (وقد قال أرسطو طاليس في كتابه المسمى بالأخلاق) إن هذا الكتاب لا ينتفع به الأحداث كثير منفعة، ولا من هو في طبيعة الأحداث، قال: ولست أعني بالحدث ههنا حدث السن لأن الزمان لا تأثير له في هذا

المعنى وإنما أعني السيرة التي يقصدها أهل الشهوات واللذات الحسية.
وأما أنا فأقول أني ما ذكرت هذه المرتبة الأخيرة من السعادة طمعاً في وصول الأحداث إليها بل ليمر على سمعهم فقط وليعلم إن ههنا مرتبة حكمية لا يصل إليها إلا أهلها الأعلون مرتبة. فليلتمس كل من نظر في هذا الكتاب المرتبة الأولى منها بالأخلاق التي وصفتها فإن وفق بعد ذلك وأعانه الشوق الشديد والحرص التام وسائر ما ذكرناه ووصفناه عن الحكيم فليترقَ في درجة الحكمة وليتصاعد فيها بجهده، فإن الله عز وجل يعينه ويوفقه. فإذا بلغ الإنسان إلى غاية هذه السعادة ثم فارق بجسمه الكثيف دنياه الدنيئة وتجرد بنفسه اللطيفة التي عنى بتطهيرها وغسلها من الأدناس فيه نزاع إلى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته ولا تشوق إليها لأنه قد تظهر منها وتنزه عنها ولم تبقَ فيه إرادة لها ولا حرص عليها، وقد استخلصها للقاء رب العالمين ولقبول كراماته وفيض نوره الذي كان غير مستعد له ولا فيه قبول من عطائه، ويأتيه حينئذ الذي وعد به المتقون والأبرار كما سبق مراراً في قوله عز وجل ﴿فلا تعلم نفس ما أخفى له من قرة أعين﴾: وفي قول النبي ﷺ: «هناك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

١٠ ـ الرتبة الأولى من السعادة الأخيرة:

قال: وإذا قد لخصنا أمر هاتين المنزلتين من السعادة القصوى فقد تبين بياناً كافياً أن إحداهما بالإضافة إليها أولى والأخرى ثانية، ومن المحال أن نسلك إلى الثانية من غير أن نمر بالأولى فقد وجب أن نعود إلى ما بدأنا به من ذكر الرتبة الأولى من السعادة الأخيرة ونستوفي الكلام فيها وفي الأخلاق التي بنينا الكتاب عليها، ونخلي عن بيان الرتبة الثانية

إلى وقت آخر فنقول: إن من عني ببعض القوى التي ذكرناها دون بعض أو تعمد لإصلاحها في وقت دون وقت لم تحصل له السعادة. وكذلك يكون حال الرجل في تدبير منزله إذا عني ببعض أجزائه دون بعض أو في وقت دون وقت فإنه لا يكون مدبر منزل. وكذلك حال مدبر المدينة إذا خص بنظره طائفة دون طائفة أو وقتاً دون وقت لا يستحق إسم الرياسة على الإطلاق. «وأرسطو طاليس: تمثّل بأن قال إن الخطاف الواحد إذا ظهر لا يدل على طبيعة الربيع. ولا يوم واحد معتدل الهواء يبشر بالربيع، فعلى طالب السعادة أن يطلب السيرة اللذيذة عنده فيسير بها دائماً، فإن تلك السيرة هي واحدة ولذيذة في نفسها. فلذلك قلنا أنه ينبغي أن يتشوقها دائماً ويثبت عليها أبداً، ولما كانت السيرة ثلاثة لأنها تنقسم بانقسام الغايات الثلاث التي يقصدها الناس. أعني سيرة اللذة وسيرة الكرماء وسيرة الحكمة، وكانت سيرة الحكمة أشرفها وأتمها، وكانت فضائل النفس كثيرة وجب أن يفضل الإنسان بأفضلها ويشرف بأشرفها. فسيرة الأفاضل السعداء سيرة لذيذة بنفسها لأن أفعالهم أبداً مختارة وممدوحة، وكل إنسان يلتذ بما هو محبوب عنده، يلتذ بعدل العادل أو يلتذ بحكمة الحكيم والأفعال الفاضلة والغايات التي ينتهي إليها بالفضائل لذيذة محبوبة، فالسعادة ألذ من كل شيء» وأرسطو طاليس يقول: إن السعادة الألهية وإن كانت كما ذكرناها من الشرف وسيرتها ألذ وأشرف من كل سيرة فإنها محتاجة إلى السعادات الأخرى الخارجة لأن تظهرها وإلا كانت كامنة غير ظاهرة.

وإن كانت كذلك كان صاحبها كالفاضل النائم الذي لا يظهر فعله، وحينئذ لا يكون بينه وبين غيره فرق كما وصفنا حالهما فيما تقدم،

فالمطلع إذاً على حقيقة هذه السعادة المتمكن من إظهار فعله بها هو الذي يخرج من حد المحبة إلى العشق والهيمان، وحينئذ يأنف أن يصير سلطانه العالي يحب سلطان بطنه وفرجه فلا يخدم بأشرف جزء ففيه أخس جزء فيه. وأعني بالسرور المزخرف بالأباطيل اللذات التي تشاركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة، فإن تلك اللذات حسية تنصرم وشيكاً وتملها الحواس سريعاً. فإذا دامت عليها صارت كريهة وربما عادت مؤلمة، وكما أن للحس لذة عرضية على حدة فكذلك للعقل لذة ذاتية على حدة لأن لذة العقل لذة ذاتية ولذة الحس عرضية. . فمن لا يعرف اللذة بالحقيقة كيف يلتذ بها؟ ومن لا يعرف الرياسة الذاتية كيف يصير إليها؟ فإنا قد قدمنا وصفها وشوقنا إليها بإعادة الكلام فيها مراراً وقلنا. من لا يعرف الخير المطلق والفضيلة التامة ولا يعرف الحكمة العملية يعني إيثار الأفضل والعمل به والثبات عليه لا ينشط له ولا يرتاح إليه.

ومن كان كذلك فكيف يلتذ ويتنعم بما شرحناه ودللنا عليه؟ وقد كان للحكماء المتقدمين مثل يضربونه ويكتبونه في الهياكل «وهي مساجدهم ومصلاهم. وهو هذا الملك الموكل بالدنيا يقول: إن ههنا خيراً وهناك شراً وههنا ما ليس بخير ولا شر. فمن عرف هذه الثلاثة حق معرفتها تخلص مني ونجا سالماً.

ومن لا يعرفها قتلته شر قتلة وذلك أني لا أقتله قتلاً وَحِيّاً ولكني أقتله أولاً أولاً في زمان طويل، فهذا المثل من نظر فيه وتأمله عرف منه جميع ما قدمنا ذكره، وينبغي أن يعلم أن السعيد الذي ذكرنا حاله ما دام حياً تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه ودرجاته ومطالع سعوده

ونحوسه يرد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب ما يرد على غيره.

إلا أنه يذعر منها ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في إحتمالها لأنه غير مستعد لسرعة الإنفصال منها بعادة الهلع والجزع والأحزان ولا قابل أثر الهموم والأحزان بالأحوال العارضة، وإن إصابة من هذه الألام فهو يقدر على ضبط نفسه كيلا تنقله عن السعادة إلى ضدها بل لا تخرجه عن حد السعادة ألبتة. ولو ابتلى ببلايا أيوب عليه السلام وأضعافها ما أخرجه عن حد السعادة، وذلك لما يجد نفسه من المحافظة على شروط الشجاعة والصبر على ما يجزع منه أصحاب خور الطباع، فيكون سروره أولاً بذاته وبالأحاديث الجميلة التي تنتشر عنه، ويروى أن القاتل الذي يدعي الشطارة والمصارع الذي يهوى الغلبة كل واحد منها يصبر على شدائد عظيمة من تقطيع أعضاء نفسه وترك الشهوات التي يتمكن منها طلباً لما يحصل له من الغلبة وانتشار الصيت، فيرى نفسه أحرى وأولى منها يصبر على شدائد عظيمة من تقطيع أعضاء نفسه، وترك الشهوات التي يتمكن منها طلباً لما يحصل له من الغلبة وانتشار الصيت، فيرى نفسه أحرى وأولى منهما بالصبر إذا كان غرضه أشرف وصيته في الفضلاء أبلغ وأشهر وأكرم ولأنه «يسعد في نفسه ثم يصير قدوة لغيره. وأرسطو طاليس يقول: إن بعض الأشياء تعرض من سوء البخت بما يكون يسيراً سهل المحتمل. فإذا عرض للإنسان واحتمله لم يكن فيه دلالة على كبر نفسه وعظم همته. ومن لم يكن سعيد ولا سبقت له رياسة بهذه الصناعة الشريفة من تهذيب الأخلاق فإنه سينفعل انفعالاً قوياً فيعرض له عند حلول المصائب إحدى الحالتين: إما الإضطراب الفاحش والألم الشديد والخروج بها إلى الحد الذي يرثي

له ويرحم، وإما أن يتشبه بالسعداء ويسمع مواعظهم فيظهر الصبر والسكون إلا أنه جزع الباطن متألم الضمير. وكما أن الأعضاء المفلوجة إذا حركت إلى اليمين تحركت إلى الشمال كذلك تكون حركات نفوس الأشرار تتحرك إلى خلاف ما يحملونها عليه من الجميل، أعني إذا تشبهوا بالأجواد وأهل العدالة كانت هذه حالهم».

١١ - رأي أرسطو طاليس في بقاء النفس:

ومما يستدل به من كلام أرسطو طاليس على أنه كان يقول ببقاء النفس وبالمعاد: كلامه المتداول في كتاب الأخلاق وهو هذا قال، قد حكمنا أن السعادة شيء ثابت غير متغير، وقد علمنا أيضاً أن الإنسان قد تلحقه تغيرات كثيرة واتفاقات شتى. فإنه قد يمكن لمن هو أرغد الناس عيشاً أن يصاب بمصائب عظيمة كما رمز في برنامس. ومن يتفق له هذه المصائب ومات عليها فليس يسميه أحد من الناس سعيداً.

وليس ينبغي على هذا القياس أن يسمى إنساناً من الناس سعيداً إذاً إنما يصير سعيداً إذا مات. إلا أن هذا قول في غاية الشناعة إذا كنا نقول إن السعادة هي خير ما. ثم قال في هذا الموضع أيضاً موضع شك فإن قد يظن بالميت أن يلحقه خير وشر إذ قد يلحق الحي أيضاً وهو لا يحس به مثل الكرامة أو الهوان واستقامة أمر الأولاد وأولاد الأولاد. ففي هذه الأشياء خير لأنه قد يمكن فيمن عاش عمره كله إلى أن يبلغ الشيخوخة سعيداً وتوفى على هذا السبيل أن يلحقه مثل هذه التغيرات من أولاده حتى يكون بعضهم خياراً حسن السيرة وبعضهم بضد ذلك. ومن البين أنه قد يمكن أن يوجد بين الآباء والأولاد تباين واختلاف بكل جهة. ولكن من المنكر أن يكون الميت بتغير غيره يصير مرة سعيداً

أو مـرة أخرى شقيـاً. ومن المنكر أن لا تكـون أمـور الأولاد متصلة بالوالدين في وقت من الأوقات. ولكن ينبغي أن نعود إلى ما كان الشك واقعاً فيه: فهذا الشك الذي أورده أرسطو طاليس على نفسه في هذا الموضع هو شك من يعتقد أن للإنسان بعد موته أحوالاً وإنه يتصل به لا محالة من أمور أولاده وأولاد أولاده أحوال مختلفة بحسب أخلاق سير الأولاد. فكيف تقول ليت شعري في الإنـسان إذا مات سعيداً ثم لحقه من شقا بعض أولاده أو سوء سيرة من يحيا من نسله ما يكون ضد سيرته وهي حي فإنه أن غير سعادته كان هذا شنيعاً وإن لم يلحقه أيضاً شيء من ذلك كان أيضاً شنيعاً. ثم أرسطو طاليس يحل هذا الشك بأنه يقول ما هذا معناه: أن سيرة الإنسان ينبغي أن تكون سيرة محمودة لأنه يختار في كل ما يعرض له أفضل الأعمال من الصبر مرة ومن اختيار الأفضل فالأفضل مرة.

ومن التصرف في الأموال إذا اتسع فيها وحسن التجمل إذا عدمها ليكون سعيداً في جميع أحواله غير منتقل عن السعادة بوجه من الوجوه. فالسعيد إذا ورد عليه نحس عظيم جعل سيرته أكثر سعادة لأنه يـداريه مداراة جميلة ويصبر على الشدائد صبراً حسـناً. ومتى لم يفعل ذلك كدر سعادتها ونغّصها وجب له أحزاناً وغموماً تعـوقه عن أفعـاله كثـيرة. والجميل إذا ظهر من السعـداء في هذه الأحـوال والأفعال كـان أشد إشراقاً وحسناً، وذلك إذا احتمل ما كبر وعظم من المصائب إحتمالاً سهلاً بعد أن لا يكون ذلك لا لعدم حسه ولا لنقصان فهمه بالأمور بل لشهامته وكبر نفسـه قال: إذا كانت الأفعال هي ملاك السيرة كما قلنا فليس يكـون أحد من السعـداء شقياً لأنـه ليس يفعـل في وقت من الأوقات أفعالاً مرذولة. فإذا كان هكذا فالسعيد أبداً يكون مغبوطاً وإن

حلت به المصائب التي حلت ببرنامس ولا يكون أيضاً شقياً ولا سريع التنقل من ذلك لأنه ليس ينتقل عن السعـادة بسهولـة ولا تنقله عنها الأوقات اليسيرة بل لا تنقله عنها الآفات العظيمة الكثيرة، وليس يكون سعيداً إذا نالته هذه الأمور زماناً يسيراً بل إذا ظفر بأمور جميلة في زمان طويل. ثم قال بعد قليل: وأما حال الإنسان بعد موته فالقـول بأن الأفات التي تعرض لأولاد الميت وأصدقائه بأجمعهم ليست تتعلق به أصلاً مضاد لما يعتقده جميع الناس. وإذا كانت الأمور العارضة لهؤلاء كثيرة متيقنة وكان بعضها يتعدى إلى الميت أكثر، وبعضها أقل صارت قسمتنا إياها إلى الأشياء الجزئية بلا نهاية. وأما إذا قيل قولاً كلياً وعلى طريق الرسم فخليق أن نكتفي بما نقوله فيها وهو أنه كما أن الأفات التي تعرض للميت في حياته بعضها يثقـل عليه احتـماله ويثلم في سـيرته وبعضها يخف عليه إحتماله كذلك يكـون حالـه فيما يعـرض لأولاده وأصدقائه وكل واحد من العوارض التي تعرض للأحيـاء مخالف لما يعرض لهم إذا ماتوا أكثر من مخالفة كل ما يضرب به المثل ويشبه إن كان يصل إليهم من هذه الأشياء شيء خيراً كان أو شراً أن يكون يسيراً نزراً بمقدار مـا لا يجعل غـير السعيد سعيـداً ولا ينتزع السعـادة من السعداء هذا حل أرسطو طاليس للشك الذي أورده.

١٢ ـ لذة السعادة:

ولما قلنا أن السعادة ألذ الأشياء وأفضلها وأجودها وأوضحها وجب أن نبيّن وجه اللذة فيها بأتم بيان كما قلنا فيما مضى.

إن اللذة تنقسم إلى قسمين أحدهما لذة انفعالية والأخـرى لذة فعلية أي فاعلة. فأما اللذة الإنفعالية فهي شبيهة بلذة الإناث واللذة

الفاعلة تشبه لذة الذكور. ولذلك صارت اللذة الإنفعالية هي التي تشاركنا فيها الحيوانات التي ليست بناطقة وذلك أنها مقترنة بالشهوات ومحبة الإنتقام، وهي إنفعالات النفسين البهيميتين. وأما اللذة الأخرى فهي الفاعلة وهي التي يختص بها الحيوان الناطق ولأنها غير هيولانية ولا منفعلة انفعالاً لأنها صارت لذة تامة، وتلك ناقصة، وهذه ذاتية وتلك عرضية وأعني بالذاتية والعرضية إن اللذات الحسية المقترنة بالشهوات تزول سريعاً وتنقضي وشيكاً بل تنقل لذاتها فتصير غير لذات بل تصير آلاماً كثيرة أو مكروهة بشعة مستقبحة، وهذه أضداد اللذة ومقابلاتها. وأما اللذة الذاتية فإنها لا تصير في وقت آخر غير لذة ولا تنتقل عن حالتها هي ثابتة أبداً. وإذا كانت كذلك فقد صح حكمنا ووضح أن السعيد تكون لذته ذاتية لا عرضية وعقلية لا حسية وفعلية لا إنفعالية وإلهية لا بهيمية. ولذلك قالت الحكماء أن اللذة إذا كانت صحيحة ساقت البدن من النقص إلى التمام ومن السقم إلى الصحة.

وكذلك تسوق النفس من الجهل إلى العلم ومن الرذيلة إلى الفضيلة. إلا أن ههنا سراً ينبغي أن يقف عليه المتعلم. وهو أن ميله إلى اللذة الحسية ميل قوي جداً وشوقه إليها شوق مزعج، ولا تزيد العادة في قوة الطبع الذي لنا كبير زيادة لفرط ما جبلنا عليه في البدء من القوة والشوق.. ولذلك متى كانت هذه اللذة حسية قبيحة جداً ثم مال الطبع إليها بإفراط وانفعل عنها بقوة استحسن الإنسان فيها كل قبيح وهون على نفسه منها كل صعب، ولا يرى موضع الغلط ولا مكان القبيح حتى تبصره الحكمة. وأما اللذة العقلية الجميلة فأمرها بالضد. وذلك أن الطبع يكرهها فإن انصرف الإنسان إليها بمعرفته وتمييزه احتاج

فقط إلى صبر ورياضة حتى إذا تبصر فيها وتدرب لها انكشف له حسنها وبهاؤها وصارت عنده بمكان من الحسن.

ومن هنا نتبيَّن أن الإنسان في ابتداء تكوينه محتاج إلى سياسة الوالدين ثم إلى الشريعة الإلهية والدين القيم حتى تهديه وتقومه إلى الحكم البالغة ليتولى تدبير نفسه إلى آخر عمره. وقد تبين مع ذلك تعلق السعادة بالجود. وذلك إنا قد بينا إنها لذة فاعلة ولذة الفاعل أبداً تكون في الإعطاء، ولذة المنفعل أبداً تكون في الأخذ. ولا تظهر لذة السعيد إلا بإبراز فضائله وإظهار حكمته ووضعها كفائتة في مواضعها، وكذلك البناء الحاذق والصانع اللطيف والموسيقاني المحسن.

وبالجملة كل صانع حاذق فاضل في صناعته نير بإظهار فضائله وإذاعتها بين أهلها ومستحقيها. وهذا هو معنى الجود إلا أن الجود بأعلى الأشياء وأكرمها أفضل وأشرف من الجود بأدونها وأخسها، وقد عرض لهذا الجود مع شرفه وعلو مرتبته ضد ما عرض لذلك الجود الآخر مع نزارته وقلته، وذلك أن صاحب الأموال والمقتنيات الخارجة كلها ينتقص ماله بالإنفاق وينثلم بالبذل وتفنى ذخائره. وأما صاحب السعادة التامة فإن أمواله لا تنقص بالإنفاق بل تزيد ولا تفنى ذخائره بالتبذير بل تنمو. وتلك معرضة للآفات الكثيرة من الأعداء واللصوص وسائر المتسلطين، وهذه محروسة من كل آفة لا سبيل للأشرار والأعداء إليها بوجه ولا سبب.

فقد ظهرت لذة السعيد كيف تكون ومن أين تبتدىء وإلى أين تنتهي وكيف يكون السرور الحقيقي واللذة الذاتية. وتبين أيضاً أنها أبدية وتامة وإلهية وأن ضدها هو الشقاء لذاته بالضد وعلى العكس،

أعني أن لذاته كلها عرضية ومنتقلة عن طبائعها إلى أضدادها حتى تصير مؤلمة أو مكروهة، وإنها غير إلهية بل شيطانية وغير ممدوحة بل هي مذمومة. وذلك بأن ينظر في السعادة هل هي ممدوحة. فإن أرسطو طاليس يقول: إن الأشياء التي هي في غاية الفضل لا يوجد لها مدح لأنها أفضل وأمدح وأجل من أن تمدح قال: وذلك انا قد ننسب المتأهلين والخيار من الناس إلى السعادة وليس يوجد أحد من الناس يمدح السعادة نفسها كما يمدح العدل. لكنه يجلها ويكرمها إلى أمر إلهي بالأشياء التي هي أفضل من المدح وهو الله تعالى وإلى الخير فإن المدح هو الفضيلة والعمل بها. ثم انتهى كلامه هذا إلى أن قال: فالله تعالى أكرم وأشرف من أن يمدح بل إنما يمجدونه ونحن نمجد الله تعالى ونقدسه تمجيداً كثيراً.

وأما السعادة فلأنها أمر إلهي وإنما تفعل الأشياء كلها لأجلها فهي كذلك أيضاً ممجدة. فعلى هذا الأمر ينبغي أن لا تمدح السعادة لأنهاأجل من كل مدح بل نمجدها في نفسها وتمدح الأمور كلها بها وبقدر قسطها منها.

١٣ ـ العادل:

فأما العادل بالحقيقة فهو الذي يعدل قواه وأفعاله وأحواله كلها حتى لا يزيد بعضها على بعض ثم يروم ذلك فيما هو خارج عنه من المعاملات والكرامات، ويقصد في جميع ذلك فضيلة العدالة نفسها لا غرضاً آخر سواها وإنما يتم له ذلك إذا كانت له هيئة نفسانية أدبية تصدر عنها أفعاله كلها بحسبها. ولما كانت العدالة وسطاً بين أطراف وهيئة يقتدر بها على رد الزائد والناقص إليها صارت أتم الفضائل

وأشبهها بالوحدة. وأعني بذلك أن الوحدة هي التي لها الشرف الأعلى والرتبة القصوى. وكل كثرة لا يضبطها معنى يوحدها فلا قوام لها ولا ثبات.

والزيادة والنقصان والكثرة والقلة هي التي تفسد الأشياء إذا لم يكن بينها مناسبة وتحفظ عليها الاعتدال بوجه ما. فالإعتدال هو الذي يرد إليها ظل الوحدة ومعناها. وهو الذي يلبسها شرف الوحدة ويزيل عنها رذيلة الكثرة والتفاوت والإضطراب الذي لا يُحد ولا يضبط بالمساواة التي هي خليفة الوحدة في جميع الكثرات واشتقاق هذا الإسم يدلك على معناه. وذلك أن العدل في الأعمال والاعتدال في الأثقال والعدالة في الأفعال مشتقة من معنى المساواة والمساواة هي أشرف النسب المذكورة في صناعة الأرثماطيقي، ولذلك لا تنقسم ولا يوجد لها أنواع وإنما هي وحدة في معناها أو ظل للوحدة. فإذا لم نجد المساواة التي هي المثل بالحقيقة في الكثرة عدلنا إلى النسب المذكورة التي تنحل إليها وتعود إلى حقيقتها.

وذلك إنا حينئذ نضطر إلى أن نقول نسبة هذا إلى هذا كنسبة هذا إلى هذا، ولذلك لا توجد النسبة إلا بين أربعة أو ثلاثة يتكرر فيها الوسط فتصير أيضاً أربعة والنسبة الأولى تسمى منفصلة، والثانية تسمى متصلة. ومثال الأولى أ ب ج د فتقول نسبة (أ) إلى (ب) كنسبة (ج) إلى (د). ومثال الثانية أن نأخذ الباء مشتركاً فنقول وهي النسبة العددية والنسبة المساحية والنسبة التأليفية وجميع ذلك مبين مشروح في المختصر الذي عملناه في صناعة العدد. وأما سائر النسب فراجعة إليها ولذلك عظمها الأوائل واستخرجوا بها العلوم الجمة الشريفة، ولما كانت نسبة المساواة غريزة لأنها نظيرة الوحدة عدلنا إلى حفظ هذه

النسب الأخر في الأمور الكثيرة التي تلابسها لأنها عائدة إليها وغير خارجة عنها فنقول.

١٤ ـ الإمام العادل:

قال مسكويه: الإمام العادل الحاكم بالسوية يبطل هذه الأنواع، ويخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة، فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر مما يعطي غيره. ولذلك قيل في الخبر إن الخلافة تطهر الإنسان. قال: فأما العامة فإنها تؤهل لمرتبة الإمامة التي هي الخلافة العامة بما ذكرناها. من كان شريفاً في حسبه ونسبه وبعضهم يؤهل لذلك من كان كثير المال. وأما العقلاء فإنهم يؤهلون لذلك من كان حكيماً فاضلاً فإن الحكمة والفضيلة هي التي تعطي الرياسات والسيادات الحقيقية، وهي التي رتبت الثاني والأول في مرتبتيهما وفضلهما.

١٥ ـ أسباب المضرات:

قال مسكويه: أسباب المضرات كلها تتفنن إلى أربعة أنواع. أحدها الشهوة والرداءة التابعة لها، والثاني الشرارة والجور التابع لها، والثالث الخطأ، ويتبعه الحزن، والرابع الشقاء. أما الشقاء فإنها تحمل الإنسان على الإضرار بغيره إلا أنه لا يكون مؤثراً له ولا ملتذاً به، ولكنه يفعله ليصل به إلى شهوته، وربما كان متألماً به كارهاً له إلا أن قوة الشهوة تحمله على ارتكاب ما يرتكبه. وأما الشرير فإنه يتعمد الإضرار بغيره على سبيل الإيثار له والإلتذاذ به. كمن يسعى إلى السلطان. ويحمله على إزالة نعمة لا يصل إليه منها شيء. ولكن يلتذ بالمكروه

الذي يصل إلى غيره، وإما الخطأ فإن صاحبه لا يقصد الإضرار بغيره ولا يؤثره ولا يلتذ بـه بل يقصـد فعلاً مـا فيعرض منـه فعل آخـر. وصاحب الفعل يحزن ويكتئب لما اتفق إليه من الخطأ. وأمـا الشقاء فصاحبه لا يكون هذا مبدأ فعله ولا له فيه صنع بالقصد. بل يوقعه فيه سبب آخر من خارج. وذلك كمن تصدم به دابته صديقاً له فتقتله. فهذا يسمى شقياً وهو مرحوم محذور لا يجب عليه عتب ولا عقوبة. وأما السكران والغضبان والغيران إذا فعلوا فعلاً قبيحاً فإنهم يستحقون العتب والتقوية لأن مبتدأ أفعالهم منهم. وذلك أن السكران باختياره أزال عقله، والغضبان والغيران اختار الانقياد بهاتين القوتين إذا هاجتا بهما، ونعود إلى ما كنا فيه من ذكر العدالة فنقول:

١٦ ـ تقسيم العدالة:

قال مسكويه: إن أرسطو طاليس قسم العدالة إلى أقسام ثلاثة. أحـدها ما يقوم به الناس لرب العالمين، وهو أن يجري الإنسان فيما بينه وبين الخالق عز وجل على ما ينبغي وبحسب ما يجب عليه من حقـه وبقدر طاقته، وذلك إن العدالة إذا كان هو إعطاء ما يجب من يجب كما يجب. فمن المحال أن لا يكون لله تعالى الذي وهب لنا هذه الخيرات العظيمة واجب ينبغي أن يقوم به الناس. والثاني ما يقوم بـه بعض النـاس لبعض من أداء الحقوق وتعـظيم الرؤسـاء وتأديـة الأمـانـات والنصفة في المعاملات. والثالث ما يقومون به من حقوق أسلافهم مثل أداء الديون عنهم وإنفاذ وصاياهم وما أشبه ذلك، فهذا ما قاله أرسطو طاليس. وأما تحقيق ما قاله. مما يجب لله عز وجل وإن كان ظاهراً. فإنا نقول فيه ما يليق بهذا الموضع، وهو أن العدالـة لما كـانت تظهـر في

الإعطاء في الكرامة التي ذكرناها. وجب أن يكون لما يصل إلينا من عطيات الخالق عز وجل ونعمه التي لا تحصى حتى يقابل عليه، وذلك أن من أعطى خيراً ما وإن كان قليلاً ثم لم يرَ أن يقابله بضرب من المقابلة فهو جائر. فكيف به إذا أعطى جماً كثيراً لاأخذ أخذاً دائماً ثم لم يعط في مقابلته شيء البتة. ثم على قدر النعمة التي تصل إلى الإنسان يجب أن يكون اجتهاده في المقابلة عليها. مثال ذلك أن الملك الفاضل إذا من السرب وبسط العدل وأوسع العمارة وحمى الحريم وذب عن الحوزة ومنع من التظالم ووفر الناس على ما يختارونه من مصالحهم ومعايشهم. فقد أحسن إلى كل واحد من رعيته إحساناً يخصه في نفسه وإن كان قد عمهم بالخير واستحقَ من كل واحد منهم أن يقابله بضرب من المقابلة متى تعدَ عنه كان جائراً، إذ كان يأخذ نعمته ولا يعطيه شيئاً. لكن مقابلة الملك الفاضل من رعيته إنما تكون بإخلاص الدعاء ونشر المحاسن وجميل الشكر وبذل الطاعة وترك المخالفة في السر والعلانية والمحبة الصادقة والإئتمام بسيرته نحو الإستطاعة والإقتداء به في تدبير منزله وأهله، وولده وعشيرته فإن: نسبة الملك إلى مدينته ورعيته كنسبة صاحب المنزل إلى منزله وأهله. فمن لم يقابل ذلك الإحسان بهذه الطاعة والمحبة فقد جار وظلم، وهذا الظلم والجور إذا كان في مقابلة النعم الكثيرة فهو الوحش وأقبح، وذلك إن الظلم وإن كان في نفسه قبيحاً فإن مراتبه كثيرة، لأن مقابلة كل نعمة إنما تكون بحسب منزلتها وموقعها، وبقدر فائدتها وعائدتها، وعلى مقدار عددها، فإن كانت النعم كثيرة العدد وعظيمة الوقع فكيف تكون حال من لا يلزم لها حقاً ولا يرى عليها مقابلة بطاعة ولا شكر ولا محبة صادقة ولا مسعاة صالحة، فإذا كان هذا معروفاً غير منكور واجباً غير مجحود من

ملوكنا ورؤسائنا. فبالأحرى أن يكون لملك الملوك الذي يصل إلينا في كل طرفة عين ضروب إحسانه الفائض على أجسامنا ونفوسنا التي لا يقع عليها إحصاء ولا عدد من الحقوق الواجب علينا القيام بها والنهوض بتأديتها.

أترانا نجهل النعمة الأولى علينا بالوجود ثم تتابعها متواترة بعد ذلك بالخلق الجسداني الذي أفنى فيه صاحب كتابي التشريح ومنافع الأعضاء ألف ورقة، ثم لم يبلغ بعض ما عليه كنه الأمر. أم ترانا نجهل ما وهب لنا من نفوسنا وما ركب فيها من القوى والملكات التي لا نهاية لها وما أمدها به من فيض العقل ونوره وبهائه وبركاته، وما عرضنا به للملك الأبدي والنعيم السرمدي (لا) لعمري ما يجهل هذه النعمة إلا النعم، فأما الإنسان فيعرف من ذلك ما يضطره إليه مشاهدة أحواله في جميع أوقاته.

وإذا كان الخالق تعالى غنياً عن معونتنا ومساعينا فمن المحال القبيح والجور الفاحش أن نلتزم له نحن حقاً ولا نقابله على هذه الآلاء والنعم بما يزيل عنا سمة الجور والخروج عن شريطة العدل.

١٧ ـ ما يجب على الإنسان لخالقه:

قال مسكويه: إن أرسطو طاليس لم ينص في هذا الموضع على العبادة التي يجب أن نلتزمها لخالقنا عز وجلّ غير أنه قال ما معناه، وقد اختلفت فيها ينبغي أن يقوم به المخالفون لخالقهم، فبعضهم رأى أنه صلوات وصيام وخدمة هياكل ومصليات وقرابين، وبعضهم رأى أن يقتصر على الإقرار بربوبيته والإعتراف بإحسانه وتمجيده بحسب

استطاعته، وبعضهم رأى أن يتقرب إليه بأن يحسن إلى نفسه بتزكيتها وحسن سياستها، والإحسان إلى المستحقين من أهل نوعه بالمواساة ثم بالحكمة، والموعظة وبعضهم رأى اللهج بالفكر في الإلهيات والتصرف نحو المحاولات التي يتزايد بها الإنسان من معرفة ربه عز وجل حتى تتكامل معرفته به وبحقيقة وحدانيته، وصرف الوكد إليه، وبعضهم رأى أن الواجب للرب جل ذكره على الناس ليس سبيله واحداً، ولا هو شيء بعينه يلتزمه الجميع التزاماً واحداً، وعلى مثال واحد لكنه يختلف بحسب اختلاف طبقات الناس ومراتبهم من العلم فهذا ما قاله أرسطو طاليس بألفاظه المنقولة إلى العربية. وأما الحدث من الفلاسفة فإنهم قالوا إن عبادة الله عز وجل على ثلاثة أنواع. أحدها فيما يجب له على الأبدان كالصلاة والصيام والسعي إلى المواقف الشريفة لمناجاة الله عز وجل، والثاني فيما يجب له على النفوس كالإعتقادات الصحيحة وكالعلم بتوحيد الله عز اسمه وما يستحقه من الثناء والتمجيد، وكالفكر فيما أفاضه على العالم من وجوده وحكمته ثم الإتساع في هذه المعارف. والثالث فيما يجب له عند مشاركات الناس في المدن، وهي في المعاملات والمزارعات والمناكح، وفي تأدية الأمانات مع نصيحة البعض للبعض بضروب المعاونات، وعند جهاد الأعداء والذب عن الحريم وحماية الحوزة. قالوا فهذه هي العبادات، وهي الطرق المؤدية إلى الله عز وجل.

وهذه الأنواع وإن كانت معدودة ومحصورة فإنها مقسمة إلى أنواع كثيرة وأقسام غير محصاة، وللإنسان مقامات ومنازل عند الله عز وجل، فالمقام الأول للموقنين وهو رتبة الحكماء وأجلة العلماء، والمقام الثاني مقام المحسنين، وهو رتبة الذين يعملون، وهو ما ذكرناه في كتابنا هذا

من الفضائل والعمل بها، والمقام الثالث مقام الأبرار وهو رتبة المصلحين، وهؤلاء هم خلفاء الله بالحقيقة في إصلاح العباد والبلاد. والمقام الرابع مقام الفائزين، وهورتبة المخلصين في المحبة، وإليها تنتهي رتبة الإتحاد، وليس بعدها منزلة، ولا مقام لمخلوق، ويسعد الإنسان بهذه المنازل إذا حصلت له أربع خصال. أولها الحرص والنشاط، والثاني العلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، والثالث الحياء من الجهل، ونقصان القريحة، اللذين يحدثان بالإهمال. والرابع لزوم هذه الفضائل والترقي فيها دائماً بحسب الإستطاعة فهذه أسباب الإتصال.

١٨ ـ أسباب الانقطاع عن الله:

قال: وأما أسباب الإنقطاعات عن الله عز وجل والمساقط، وهي التي تعرف باللعاين، فأولها السقوط الذي يستحق به الأعراض، وتتبعه الإستهانة، والثاني السقوط الذي يستحق به الحجاب، ويتبعه الإستخفاف، والثالث السقوط الذي يستحق به الطرد ويتبعه المقت، والرابع السقوط الذي يستحق به الخسأة ويتبعه البغض، وإنما يشقى البعد إذا حصل على أربع خلال. أولها الكسل والبطالة، ويتبعها ضياع الزمان وفناء العمر بغير فائدة إنسانية، والثاني الغباوة والجهل المتولدان عن ترك النظر ورياضة النفس بالتعاليم التي أحصيناها في كتاب مراتب السعادات... والثالث الوقاحة التي ينتجها إهمال النفس إذا تتبعت الشهوات وترك زمامها لركوب الخطايا والسيئات، والرابع الإنهاك الذي يحدث من الإستمرار في القبائح وترك الإنابة، وهذه الأنواع الأربعة مسماة في الشريعة بأربعة أسماء، فالأول هو الزيغ، والثاني هو الرين، والثالث هو الغشاوة، والرابع هو الختم. ولكل واحدة من هذه

الشقاوات علاج خاص سنذكره عند مداواة أسقام النفس إذا أمكن ذلك حتى تعود إلى الصحة بإذن الله عز وجل.

وهذه الأشياء التي عددناها الآن لأخلاق بين الحكماء فيها، وبين أصحاب الشرائع، وإنما تختلف بالعبارات والإشارات إليها بحسب اللغات. وأفلاطون يقول: إن العدالة إذا حصلت للإنسان أشرق بها كل واحد من أجزاء النفس، وذلك لحصول فضائلها أجمع فيها فحينئذ تنهض النفس فتؤدي فعلها الخاص بها على أفضل ما يكون، وهو غاية قرب الإنسان السعيد من الإله تقدس اسمه.

قال: والعدالة توسط ليس على جهة التوسط الذي في الفضائل التي تقدم ذكرها، لكن لأنها في الوسط والجور في الطرفين، وإنما صار الجور في الطرفين لأنه زيادة ونقصان، وذلك أن من شأن الجور طلب الزيادة والنقصان معاً. أما الزيادة فمن النافع على الإطلاق، وأما النقصان فمن الضار، فلذلك يكون الجائر مستعملاً للزيادة والنقصان، إما لنفسه فيستعمل الزيادة في المنافع، وأما غيره فيستعمل النقصان منه، وأما في الضار فبالضد على العكس، وذلك أنه أما لنفسه فيستعمل النقصان، وأما لغيره فيستعمل الزيادة والفضائل التي قلنا أنها أوساط بين الرذائل، وهي غايات ونهايات. وذلك أن الوسط ههنا نهاية لها من كل جهة فهو في غاية البعد منها، ولذلك متى بعد عن الوسط زيادة بعد قرب من رذيلة كما قلناه فيما تقدم. فقد تبين من جميع ما قدمنا أن الفضائل كلها اعتدالات، وإن العدالة اسم يشملها ويعمها كلها، وأن الشريعة لما كانت تقدر الأفعال الإرادية التي تقع بالروية وبالوضع الإلهي، صار المتمسك بها في معاملاته عدلاً، والمخالف لها جائراً. فلهذا قلنا أن العدالة لقب للتمسك بالشريعة، إلا أنا قد قلنا مع ذلك

أنها هيئة نفسانية تصدر عنها هذه الفضيلة. فتصور الهيئة النفسانية فإنك سترى رؤية واضحة أن صاحبها ينقاد، ولا محالة للشريعة طوعاً، ولا يضادها بنوع من أنواع التضاد، وذلك أنه إذا حافظ على المناسبات التي ذكرناها لأنها مساواة وآثرها بعد إجالة الرأي فيها على سبيل الاختيار لها، والرغبة فيها وجب عليه موافقة الشريعة وترك مخالفتها، وأقل ما تكون المساواة بين اثنين، ولكنها تكون في معاملة مشتركة بينهما وهو الشيء الثالث، وربما كانا شيئين كما قلنا فتصير المناسبات كما بينا بين أربعة أشياء. وينبغي أن يعلم أن هذه الهيئة النفسانية هي غير الفعل، وغير المعرفة، وغير القوة. أما الفعل فلأنا قد بينا أنه قد يقع على غير هيئة نفسانية. كمن يعمل أعمال العدالة وليس بعادل، وكمن يعمل أعمال الشجاعة، وليس بشجاع، وأما القوة والمعرفة فلأن كل واحدة منهما هي بعينها للضدين معاً. فإن العلم بالضدين واحد وكذلك القوة على الضدين قوة واحدة. وأما الهيئة القابلة لأحد الضدين فهي غير الهيئة القابلة للضد الآخر، ومثال ذلك هيئة الشجاعة فإنها غير هيئة الجبن، وكذلك هيئة العفة غير هيئة الشَرَه، وهيئة العدالة غير هيئة الجور. ثم إن العدالة والخيرية يشتركان في باب المعاملات والأخذ والإعطاء. إلا أن العدالة تقع في اكتساب المال على الشرائط التي قدمنا القول فيها.

والخيرية تقع في إنفاق المال على الشرائط التي ذكرناها أيضاً، ومن شأن من يكتسب أن يأخذ فهو بالمنفعل أشبه، ومن شأن المنفق أن يعطي فهو بالفاعل أشبه. فلهذه العلة تكون محبة الناس للخيّر أشد من محبتهم للعادل. إلا أن نظام العالم بسبب العدالة أكثر منه بالخيرية، وخاصة الفضيلة هي في فعل الخير لا في ترك الشر، وخاصة محبة الناس

وحمدهم في بذل المعروف لا في جميع المال، فالخيّر لا يكرم المـال ولا يجمعه لذاته بل ليصرفه في وجوهه التي يكتسب بها المحبات والمحامد، ومن خاصة الخير أن لا يكون كثير المال لأنه منفق، ولا يكون أيضاً فقيراً لأنه كسوب من حيث ينبغي، وهو غير متكاسل عن الكسب ألبتة لأنه بالمال يصل إلى فضيلة الخيرية، ولذلك لا يضيع المال ولا يستعمل فيه التبذير، ولا يشح أيضاً، فلا يستعمل التقتير: فكل خيّر عادل، وليس كل عادل خيراً.

١٩ ـ مسألة عويصة أولى:

قال: في هذا الموضع مسألة عويصة سأل عنها الحكـماء أنفسهم وأجابوا عنها بجواب مقنع، ويمكن أن يجاب فيها بجواب آخـر أشد إقناعاً، ويجب أن نذكر الجميع وهو: إن لشاكٍ أن يشك فيقـول إذا كانت العدالة فعلاً اختيارياً يتعاطاه العادل ويقصد به تحصيل الفضيلة لنفسه والمحمدة من الناس فيجب أن يكون الجور فعلاً اختيارياً يتعاطاه الجائر، ويقصد به تحصيل الرذيلة لنفسه ومذمة الناس.

ومن القبيح الشنيع أن يظن بالإنسان العاقل أنه يقصد الإضرار بنفسه بعد الروية، وعلى سبيل الاختيار. ثم أجابوا عن ذلك وحلوا هذا الشك بأن قالوا: إن من ارتكب فعلاً يؤديه إلى ضرر أو عذاب فإنه يكون ظالماً لنفسه وضاراً لها من حيث يقدر أنه ينفعها، وذلك لسوء اختياره، وترك مشاورة العقل فيه. مثال ذلك الحسد فإنه ربما جنى على نفسه لا على سبيل إيثار الأضرار بها لأنه يظن أنه ينفعها في العاجل بالإخلاص من الأذى الذي يلحقه من الحسد. هذا جواب القوم، وأما

الجواب الآخر فهو أن الإنسان لما كان ذا قوى كثيرة يُسمَّى بمجموعها إنساناً واحداً لم ينكر أن تصدر عنه أفعال مختلفة بحسب تلك القوى. وإنما المنكر أن يكون الشيء الواحد البسيط ذو القوة الواحدة تقع منه بتلك القوة أفعال مختلفة لا بحسب الآلات المختلفة، ولا بقدر القابلات منه بل بتلك القوة الواحدة فقط، فهذا لعمري منكر شنيع، ولكن الإنسان قد تبيّن من حاله أن له قوى كثيرة فيعمل بكل قوة عملاً مخالفاً للعمل بالأخرى أعني أن صاحب الغضب إذا استشاط يختار أفعالاً مخالفة لأفعاله إذا كان ساكناً وديعاً.

وكذلك صاحب الشهوة الهائجة، وصاحب النشوة الطروب فإن من شأن هؤلاء أن يستخدموا العقل الشريف في تلك الأحوال ولا يستشيرونه، ولذلك تجد العاقل إذا تغيرت أحواله فصار من الغضب إلى الرضا، ومن السكر إلى الإفاقة، تعجب من نفسه، وقال: ليت شعري كيف اخترت تلك الأفعال القبيحة، ويلحقه بالندم. وإنما ذلك لأن القوة التي تهيج به تدعوه إلى ارتكاب فعل يظنه في تلك الحال صالحاً له جميلاً به لتتم له حركة القوة الهائجة به. فإذا سكن عنها وراجع عقله رأى قبح ذلك الفعل وفساده، وقوى الإنسان التي تدعوه إلى ضروب الشهوات، ومحبة الكرامات كثيرة جداً فهو بحسب قواه الكثيرة تكوه أفعاله كثيرة. فإذا تعود الإنسان أن تكون سيرته فاضلة، ولم يقدم على شيء من أفعاله إلا بعد مطالعة العقل الصريح، وبعد مراعاة الشريعة القويمة كانت أفعاله كلها منتظمة غير مختلفة، ولا خارجة عن سنن العدل، أعني المساواة التي قدمنا القول فيها. ولهذا السبب قلنا أن السعيد هو من اتفق له في صباه أن يأنس بالشريعة، ويستسلم لها، ويتعود جميع ما تأمره به حتى إذا بلغ المبلغ الذي يمكنه به

أن يعرف الأسباب والعلل طالع الحكمة فوجدها موافقة لما تقدمت عادته به فاستحكم رأيه وقويت بصيرته ونفذت عزيمته.

٢٠ ـ مسألة عويصة ثانية:

قال: وههنا مسألة عويصة أشد من الأولى، وهو أن التفضل شيء محمود جداً، وليس يقع تحت العدالة لأن العدالة كما ذكرنا مساواة، والتفضيل زيادة، وقد حكمنا أن العدالة تجمع الفضائل كلها، ولا مزيد عليها، بل يجب أن تكون الزيادة عليها مذمومة كما أن النقصان عنها مذموم ليكون شرف الوسط الذي تقدم وصفه في سائر الأخلاق حاصلاً للعدالة. فالجواب عنها أن التفضل احتياط يقع من صاحبه في العدالة ليأمن به وقوع النقص في شيء من شرائطها.

الوسط في كلا الطرفين من الأخلاق على شريطة واحدة، وذلك أن الزيادة في باب السخاء إذا لم تخرج إلى باب التبذير أحسن من النقصان فيه وأشبه بالمحافظة على شرائطه، وأبلغ في الاحتياط عليه، وأخذ الحزم فيه، ومع ذلك فليس يستعمل التفضل إلا حيث تستعمل العدالة. وأعني بذلك أن من أعطى ماله من لا يستحق شيئاً منه وترك مواساة من يستحقه لا يسمى متفضلاً بل مضيعاً. وإنما يكون متفضلاً إذا أعطى من يستحق كل ما يستحق ثم زاده تفضلاً، وهذه الزيادة ليست من الزيادة التي تكلم عنها مسكويه في السخاء، لأن تلك الزيادة ذهاب إلى الطرق الذي يسمى تبذيراً، وهو مذموم ويعرف ذلك من حده، وهو بذل ما لا ينبغي كما لا ينبغي في الوقت الذي لا ينبغي. فإذا التفضل غير خارج عن شرط العدالة بل هو احتياط فيها، ولذلك قيل أن المتفضل أشرف من العادل. فقد بان أن التفضل ليس غير العدالة

بل هو العدالة مع الاحتياط فيها، وكأنه مبالغة لا يخرجها عن معناها لأن هذه الهيئة النفسانية ليست غير تلك الهيئة بل هي. فأما الأطراف التي هي رذائل أعني الزيادة والنقصان التي سبق القول فيها فهي كلها هيئات مذمومة غير الهيئات المحمودة، وحدود هذه الأشياء هي التي تحصل لك معانيها، ومشاركة بعضها البعض، ومباينة بعضها البعض. وأيضاً فإن الشريعة تأمر بالعدالة أمراً كلياً، وليست تنحط إلى الجزيئات، وأعني بذلك أن العدالة التي هي المساواة تكون مرة في باب الكم، ومرة في باب الكيف، وفي سائر المقولات، وبيان ذلك أن نسبة الماء إلى الهواء مثلاً ليست تكون بالكمية بل بالكيفية، ولو كانت بالكمية لوجب أن يكونا متساويين في المساحة، ولو كانا كذلك لتغالبا وأحال أحدهما الآخر إلى ذاته، وكذلك النار والهواء، ولو أحالت هذه العناصر بعضها بعضاً لفني العالم في أقرب مدة، ولكن للباري تقدس اسمه عدل بين هذه بالقوة فتقاومت فليس يغلب أحد الآخر بالكلية، وإنما يحيل الجزء منها في الأطراف أعني حيث تلتقي نهاياتها، وأما كلياتها فلا تقدر على كلياتها لأن قواها متساوية متعادلة على غاية التسوية والتعادل، وبهذا النوع من العدل قيل بالعدل قامت السموات والأرض، ولو رجح أحدهما على الآخر بزيادة يسير قوة لأحال الزائد الناقص، وقوى عليه فبطل العالم فسبحان القائم بالقسط لا إله إلا هو.

٢١ ـ الشريعة تأمر بالعدالة:

قال: ولما كانت الشريعة تأمر بالعدالة الكاملة لم تأمر بالتفضل الكلي بل ندبت إليه ندباً يستعمل في الجزئيات التي لا يمكن أن تعين

عليها لأنها بلا نهاية، وجزمت القول في العدالة الكلية لأنها محصورة يمكن أن تعين عليها، وقد تبين أيضاً مما قدمنا أن التفضل إنما يكون في العدالة التي تخصب الإنسان في نفسه. أعني تسوية المعاملة أولاً فيما بينه وبين غيره ثم الإستظهار فيه، والاحتياط عليه بما يكون تفضلاً، ولو كان حاكماً بين قوم ولا نصيب له في تلك الحكومة لم يجزله التفضل، ولم يسعه إلا العدل المحض والتسوية الصحيحة بلا زيادة ولا نقصان. وتبين أيضاً أن الهيئة التي تصدر عنها الأفعال العادلة متى نسبت إلى صاحبها سميت فضيلة، وإذا نسبت إلى من يعامله بها سميت عدالة، وإذا اعتبرت بذاتها سميت ملكة نفسانية. فاستعمال المرء العاقل العدل على نفسه أول ما يلزمه ويجب عليه. وقد ذكر مسكويه كيف يفعل ذلك، وبيّن كيف يعدل قواه الكثيرة إذا هاج به بعضها، وأشار إلى أجناس هذه القوى الكثيرة، وأن بعضها يكون بالشهوات المختلفة، وبعضها بطلب الكرامات الكثيرة، وأنها إذا تغالبت وتهايجت حدث في الإنسان باضطرابها أنواع الشر، وجذبته كل واحدة منها إلى ما يوافقها، وهكذا سبيل كل مركب من كثرة إذا لم يكن لها رئيس واحد ينظمها ويوحدها. وأرسطو طاليس يشبه من كان كذلك بمن يجذب من جهات كثيرة فيقطع بينها، وينشق بحسب تلك الجهات وقواها.

وليس ينظم هذه الكثرة التي ركب الإنسان منها إلا الرئيس الواحد الموهوب له من الفطرة. أعني العقل الذي به تميز من البهائم، وهو خليفة الله عز وجل عنده، فإن هذه القوى كلها إذا ساسها العقل انتظمت وزال عنها سوء النظام الذي يحدث من الكثرة، وجميع ما ذكرنا من إصلاح الأخلاق مبني عليه. فإذا تم للإنسان ذلك أعني أن يعدل على نفسه، وأحرز هذه الفضيلة فقد لزمه أن يعدل على أصدقائه وأهله

وعشيرته، ثم يستعمل في الأباعد وسائر الحيوان، وإذا قد صح ذلك وّظهر ظهوراً حسياً فقد ظهر بظهوره أن شر الناس من جار على نفسه ثم على أصدقائه وعشيرته، ثم على كافة الناس والحيوان لأن العلم بأحد الضدين هو العلم بالضد الآخر. فخير الناس العادل وشرهم الجائر، كما تبين ذلك. وقد ادعى قوم أن نظام أمر الموجودات كلها وصلاح أحوالها معلق بالمحبة، وقالوا إن الإنسان إنما اضطر إلى اقتناء هذه الفضيلة، أعني الهيئة التي تصدر عنها العدالة عند تعاطي المعاملات لما فاته شرف المحبة.

ولو كان المتعاملون أحبّاءَ لتناصفوا، ولم يقع بينهم خلاف. وذلك أن الصديق يحب صديقه، ويريد له ما يريد لنفسه، ولا تتم الثقة والتعاضد والتوازر إلا بين المتحابين. وإذا تعاضدوا وجمعتهم المحبة وصلوا إلى جميع المحبوبات، ولم تتعذر عليهم المطالب، وإن كانت صعبة شديدة. وحينئذ ينشئون الأراء الصائبة، وتتعاون العقول على استخراج الغوامض من التدابير القويمة، ويتقوون على مثل الخيرات كلها بالتعاضد.

وهؤلاء القوم إنما نظروا إلى فضيلة التأحد التي تحصل بين الكثرة، ولعمري إنها أشرف غايات أهل المدينة، وذلك أنهم إذا تحابوا تواصلوا وأراد كل واحد منهم لصاحبه مثل ما يريده لنفسه فتصير القوى الكثيرة واحدة، ولم يتعذر على واحد منهم رأي صحيح ولا عمل صواب، ويكون مثلهم في جميع ما يحاولونه مثل ما يريد تحريك ثقل عظيم بنفسه فلا يطيق ذلك. فإن استعان بقوة غيره حركه، ومدبر المدينة إنما يقصد بجميع تدابيره إيقاع المودات بين أهلها، وإذا تم له هذا خاصة فقد

تمت له جميع الخيرات التي تتعذر عليه وحده على أفراد أهل مدينته، وحينئذ يغلب أقرانه، ويعمر بلدانه ويعيش هو ورعيته مغبوطين.

ولكن هذا التأحد المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيهما لا يتم إلا بالآراء الصحيحة التي يرجى الإتفاق من العقول السليمة عليها، والاعتقادات القوية التي لا تحصل إلا بالديانات التي يقصد بها وجه الله عز وجل، وأصناف المحبات كثيرة، وإن كانت ترتقي كلها إلى وجه واحد وسنقول فيها بمعونة الله فيما يتلو هذه المقالة إن شاء الله.

٢٢ ـ مواضع العدالة:

إن العدالة موجودة في ثلاثة مواضع: أحدها قسمة الأموال والكرامات، والثاني قسمة المعاملات الإرادية كالبيع والشراء والمعارضات. والثالث قسمة الأشياء التي وقع فيها ظلم وتعدٍ.

فأما العدالة في الأمور التي تكون في القسم الأول، فتكون بالنسبة المنفصلة التي بين الأربعة، أعني أن تكون نسبة الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع. مثال ذلك أن يقال نسبة الإنسان إلى هذه الكرامة، أو إلى هذا المال كنسبة كل من كان في مثل مرتبته إلى مثل قسطه.

فإذاً يجب أن يوفر عليه ويسلم، وأما في الأمور التي تكون في القسم الثاني، أعني المعاملات والمعارضات فيكون بالنسبة المنفصلة مرة وبالنسبة المتصلة أخرى، مثاله أن تقول نسبة هذا البزاز إلى هذا الإسكاف كنسبة هذا الثوب إلى هذا الخف.

ثم ليس يمنع مانع أن تقول لنسبة البزاز إلى الإسكاف كنسبة الإسكاف إلى النجار أو تقول: نسبة الثوب إلى الخف كنسبة الحق إلى

الكرسي، ويتبين لك من هذين المثالين أن النسبة الأولى تكون بالعمق فقط، والنسبة الثانية تكون بالعرض والعمق جميعاً، أعني أن الأولى تقع بين الكليين والجزئيين، وهو بالعمق أشبه. والثانية تقع بالعرض في الجزئيين، وقد تقع بين الكليين والجزئيين أيضاً. وأما العدالة التي تقع في المظالم والأمور القسمية فهي بالنسبة المساحية أشبه، وذلك أن الإنسان متى كان على نسبة من إنسان آخر، فأبطل هذه النسبة بحيف أو ضرر يلحقه به، فإن العدالة توجب أن يلحق به ضرر مثله ليعود التناسب إلى ما كان عليه. فالعادل من شأنه أن يساوي بين الأشياء الغير متساوية.

مثال ذلك أن الخط إذا قسم بقسمين غير متساويين نقص من الزائد، وزاد على الناقص حتى يحصل له التساوي، ويذهب عنه معنى القلة والكثرة، ومعنى الزيادة والنقصان وكذلك الخفة والثقل وجميع ما أشبه ذلك. ولكن ينبغي أن يكون عالماً بطبيعة الوسط، حتى يمكنه أن يرد الطرفين إليه مثال ذلك الربح والخسران، فإنهما في باب المعاملات طرفان أحدهما زيادة والآخر نقصان، فإذا أخذ أقل مما يجب صار إلى جانب النقصان، وإن أخذ أكثر مما يجب كان خارجاً إلى جانب الزيادة.

ثبت المصادر

١ ـ بين الفلسفة والأدب ـ علي أدهم.

٢ ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي.

٣ ـ تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق ـ مسكوية.

٤ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ـ الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.

٥ ـ تاريخ بغداد ـ للخطيب البغدادي.

٦ ـ جمعية النشر والتأليف الأزهرية ـ سنة ١٣٥٤ هـ.

٧ ـ رسائل ـ ابن أبي الدنيا.

٨ ـ نشأة الفكر الإسلامي ـ الدكتور علي سامي النشار.

٩ ـ الطب الروحاني للرازي.

١٠ ـ تهذيب التهذيب ـ لابن حجر.

١١ ـ القاموس المحيط ـ الفيروز أبادي.

١٢ ـ التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً.

١٣ ـ الفوز الأصغر ـ د ـ محمد يوسف موسى.

١٤ ـ نصوص ومصطلحات فلسفية ـ د. فاروق عبدالمعطي.

١٥ ـ أبو حيان التوحيدي ـ المقايسات.

١٦ ـ تسع رسائل فلسفية ـ مسكويه.

١٧ ـ السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية للرازي.

١٨ ـ علم الأخلاق ـ ترجمة أحمد لطفي السيد.
١٩ ـ مقدمة في الفلسفة العامة ـ د. يحيى هويدي.
٢٠ ـ مدخل لدراسة الفلسفة ـ تأليف ليون جوتييه ـ ترجمة محمد يوسف موسى.
٢١ ـ المشكلة الخلقية ـ د. زكريا ابراهيم.
٢٢ ـ المجمل في تاريخ علم الأخلاق ـ سيد جويك.
٢٣ ـ الإسلام بين أمسه وغده. د. محمود قارسم.
٢٤ ـ الفلسفة الخلقية ـ د. توفيق الطويل.
٢٥ ـ أسس ميتافيزيقا الأخلاق ـ د. الشنيطي.
٢٦ ـ الإنسان ذلك المجهول ـ الكسيس كاريل.
٢٧ ـ الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. د. سيد بدوي.
٢٨ ـ التربية الأخلاقية. إميل دوركايم.
٢٩ ـ ابن باديس حياته وآثاره ـ د. عمار السالبي.
٣٠ ـ الأخلاق لأرسطو ـ بارتملي.
٣١ ـ عدة الصابرين ـ لابن القيم.
٣٢ ـ تفصيل النشأتين ـ الراغب الأصفهاني.
٣٣ ـ تهذيب الأخلاق ابن مسكوية.
٣٤ ـ الأخلاق في الإسلام ـ د. عبداللطيف العبد.
٣٥ ـ كتاب سرجويك ـ توفيق الطويل.
٣٦ ـ الكتاب التذكاري ـ توفيق الطويل.
٣٧ ـ دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية ـ د. دراز.

٣٨ ـ الإيمان والحياة. د. يوسف القرضاوي.
٣٩ ـ . قاسم ـ مقدمة كتاب مبادىء علم الاجتماع لروجيه.
٤٠ ـ د. الكسيس كارل ـ تأملات في سلوك الإنسان ترجمة محمود القصاص.
٤١ ـ تفسير ابن كثير.
٤٢ ـ ماذا خسر العالم للندوي.
٤٣ ـ سنن أبي داود.
٤٤ ـ محاضرات جارودي ـ مجلة الطليعة بالقاهرة.
٤٥ ـ الملل والنحل ـ الشهرستاني.
٤٦ ـ مناهج البحث في العلوم الإسلامية.
٤٧ ـ تاريخ الفكر الفلسفي. د. أبو ريان.
٤٨ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ . يوسف كرم.
٤٩ ـ تاريخ الفلسفة اليونانية ـ د. يوسف كرم.
٥٠ ـ الفلسفة العامة والأخلاق ـ د. كمال جعفر.
٥١ ـ د. عثمان أمين ـ الرواقية.
٥٢ ـ الدعوة الإسلامية دعوة عالمية ـ محمد الداري.
٥٣ ـ د. توفيق الطويل ـ جون ستيوارت ـ نوابغ الفكر الغربي.
٥٤ ـ المفكرون من سقراط إلى سارتر ـ هنري توماس ـ ترجمة عثمان نويه.
٥٥ ـ جريدة الأهرام ـ بتاريخ ١٩٨١/٣/٨.
٥٦ ـ فلسفة أوجست كونت ـ ليفي بريل ـ ترجمة د. قاسم.

٥٧ ـ الدين. د. محمد عبدالله دراز.
٥٨ ـ أندرية كرسون ـ الأخلاق في الفلسفة الحديثة.
٥٩ ـ الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة.
٦٠ ـ الأخلاق والدين ـ ترجمة نزيه الحكيم.
٦١ ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ترجمة فؤاد كامل.
٦٢ ـ الغنية لطالبي طريق الحق ـ عبدالقادر الجيلاني.
٦٣ ـ كانط ـ تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ـ ترجمة د. عبد الغفار مكاوي.
٦٤ ـ الزهاد الأوائل والتصور السفلي في العصر الحديث.
٦٥ ـ أبو الحسن الندوي ـ ربانية لا رهبانية.
٦٦ ـ المجمل في تاريخ الأخلاق ـ توفيق الطويل.
٦٧ ـ الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ـ د. أحمد صبحي.
٦٨ ـ ابن تيمية جواب أهل العلم والإيمان.
٦٩ ـ مدخل إلى القرآن الكريم. د. دراز.
٧٠ ـ نظريات في الإسلام. د. دراز.
٧١ ـ القرآن في التربية الإسلامية ـ الشيخ نديم الجسر.
٧٢ ـ الوحي المحمدي ـ محمد رشيد رضا.
٧٣ ـ دروس ونفوس ـ د. توفيق سبع.
٧٤ ـ الرسالة المحمدية ـ سليمان الندوي.
٧٥ ـ مختصر منهاج القاصدين ـ المقدسي.
٧٦ ـ زاد المعاد ـ ابن القيم.

٧٧ ـ الإسلام على مفترق الطرق ـ محمد أسد.
٧٨ ـ شخصية المسلم ـ د. عبد الحليم محمود.
٧٩ ـ التبيان في أقسام القرآن ـ ابن القيم، تعليق ـ طه يوسف شاهين.
٨٠ ـ ابن تيمية ـ أمراض القلوب وشفاؤها.
٨١ ـ مراتب السعادات ـ ابن مسكوية.
٨٢ ـ الأخلاق في التربية ـ لابن مسكوية.

تم فهرس المراجع بحمد الله
والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ

الفهرس